UCENICII LUI EVAGRIE

CAPETE FILOCALICE

TRADUCERE, INTRODUCERE, NOTE ȘI COMENTARII

IEROMONAH AGAPIE CORBU

EDIȚIE BILINGVĂ

TEXT GREC STABILIT DE

PAUL GÉHIN



Editura *Sfântul Nectarie* și traducătorul
mulțumesc
domnului Paul Géhin și Editurii *Le Cerf*
pentru generozitatea cu care ne-au pus la dispoziție
textul grec în format electronic și au încuviințat
prezenta lui editare și traducere în românește.

Editarea textului grec critic din acest volum s-a realizat
cu concursul Institutului «Sources Chrétiennes»

Lector și corector: Aida Teodorescu
Concepție grafică: Baroque Books & Arts®

Imaginea copertei: Canon de pocăință, fila 1v din manuscrisul grec 1294
(sec. XI), din arhiva Bibliotecii Academiei Române

Editura Sfântul Nectarie mulțumește Bibliotecii Academiei Române
pentru generoasa permisiune de a reproduce pe copertă imaginea de la
fila 1v din manuscrisul grec 1294.

ISBN 978-606-8840-15-4
Descrierea CIP este accesibilă la
Biblioteca Națională a României

STUDIU INTRODUCTIV

UN MANUSCRIS SINGULAR
ȘI NUMEROASELE SALE PROBLEME

I. PROMISIUNILE MANUSCRISULUI *BENAKI*

Adeseori, lucrurile spuse sau scrise în vechime sunt astăzi mai puțin limpezi decât odinioară, unele dintre ele părând ferecate cu încăpățânare în enigma lor. Așa stau lucrurile și cu anumite informații din vechile vieți de sfinți, care aveau pentru cei de atunci un gen de evidență și de claritate care acum ne scapă, în ciuda – sau poate tocmai de aceea? – înmulțirii și perfecționării instrumentelor științifice de abordare critică, cu care universitatea ne-a obișnuit, de la Reformă încoace, să citim orice text vechi.

Ucenicii *lui Evagrie și un manuscris neașteptat*

Între astfel de informații, rezistente la metodele critice, erau socotite și greu inteligibilele referiri la „sinodia lui Evagrie“[1], la „cei din jurul lui Evagrie“[2], făcute în treacăt de Paladie când vorbește despre obștea celui pe care-l numește „învățătorul meu“[3]. La aceste referințe se mai adăugau și altele, încă și mai ermetice, privitoare la existența unor „învățături ale lui Evagrie“, ba chiar și a unor „capete“ scrise de „ucenici ai lui Evagrie“, menționate în diverse scrieri filocalice ulterioare, dar fără să se cunoască vreo lucrare cu aceste titluri.

Iată însă că vălul, considerat definitiv așternut peste secretul acestor „ucenici“ ai lui Evagrie și al scrierilor lor, a început să se ridice odată cu

---

[1] Paladie, *HL* 35.
[2] Paladie, *HL* 24.
[3] Paladie, *HL* 23.

descoperirea, în deceniul al șaptelea al secolului trecut, a unui manuscris singular. Inventarierea colecției de manuscrise a Muzeului Benaki din Atena de către Euridice Lappa-Zizica[4] a dus la găsirea unui codex de la sfârșitul secolului al XIII-lea-începutul secolului al XIV-lea, datorat unui copist pe nume Damian, conținând diferite scrieri, printre care și o colecție de 198 de „capete" sau sentințe, atribuite unor „ucenici ai lui Evagrie". Titlul *Κεφάλαια τῶν μαθητῶν τοῦ Εὐαγρίου* se află în fruntea colecției dintre filele 193^{v}-204^{r}, precedate de un comentariu al Sfântului Ioan Gură de Aur la Matei și urmate de o selecție din fabulele lui Esop. Se presupune că manuscrisul a ajuns în Atena din Biblioteca Gimnaziului Grec din Adrianopolis[5], în urma schimbului de populații dintre Grecia și Turcia, din iulie 1923, decis prin Tratatul de la Lausanne, întrucât aparține fondului de manuscrise *Schimburi* (*Ταμεῖο Ἀνταλλαξίμων*) al Muzeului Benaki, fiind înregistrat în catalogul acestuia cu numărul 72. Cercetat imediat de eruditul iezuit Joseph Paramelle (1925-2011) și făcut cunoscut într-un articol publicat în 1978[6], manuscrisul vădea numeroase și incontestabile înrudiri cu celebrele *Capete despre dragoste* ale Sfântului Maxim Mărturisitorul. Observația nu a întârziat să atragă atenția specialiștilor asupra colecției, nutrindu-le o mai veche speranță de găsire a primelor mărturii privind receptarea învățăturii Avvei Evagrie și dezvăluind, deopotrivă, una dintre sursele utilizate de Sfântul Maxim pentru *Capetele* sale *despre dragoste*.

Ediția provizorie a textului acestei colecții de capete, pregătită de Pr. Joseph Paramelle, nu a putut fi dusă la stadiul „bun de tipar" de către autorul ei, ci a fost transmisă lui Paul Géhin, care a reușit să prezinte o versiune preliminară în anul 2000, iar în 2007, să o editeze critic în seria *Sources chrétiennes*. Volumul francez cuprinde o consistentă parte introductivă (pp. 21-98), care tratează istoria textului într-un mod exhaustiv pentru starea de atunci a cercetărilor (pp. 21-41),

[4] *Cf.* Paul GÉHIN, *Chapitres des disciples d'Évagre, Introduction, SC* 514, Ed. Cerf, Paris, 2007, p. 7.

[5] *Cf.* P. GÉHIN, *Introduction,* nota 1, p. 21.

[6] Joseph PARAMELLE, „Chapitres des disciples d'Évagre dans un manuscrit grec du Musée Bénaki d'Athènes", *Parole de l'Orient* 6-7, 1978, pp. 101-113.

expune principalele puncte ale învățăturii scrierii (pp. 43-82) și analizează „compoziția, stilul și limba scrierii" (pp. 83-93), încheindu-se cu prezentarea principiilor editoriale urmate (pp. 95-98). Textul bilingv, însoțit de note explicative infrapaginale, se încheie cu obișnuitele anexe. Această ediție este punctul de plecare al prezentului volum bilingv greco-român, devenit posibil prin bunăvoința cu care editura *Le Cerf* ne-a pus la dispoziție textul critic al colecției de capete.

Colecția de Capete *a manuscrisului* Benaki 72 *și primele ei probleme*

Așa cum vom vedea în secțiunea critică a introducerii, cu toate că dispunem azi pentru fiecare secol de câte o mărturie patristică privitoare la existența și folosirea acestor capete în texte de natură foarte diversă (scolii, capete, florilegii, catene exegetice), totuși referințele la titlul original sunt minime și divergente, una dintre puținele certitudini fiind că manuscrisul atenian cuprinde un extras dintr-o scriere mult mai amplă, prezentă în tradiția patristică sub mai multe titluri, fără ca vreunul să-și poată adjudeca statutul de original.

Deși *Colecția Benaki* se află, atât prin forma literară a „capetelor", cât și prin conținut teologic, terminologie și tematică, în directă descendență evagriană, totuși ar fi greșit să vedem în ea expresia deplină și pură a gândirii monahului pontic. Anticipând câteva din concluziile analizelor următoare, să notăm deocamdată că manuscrisul *Benaki* conține învățături care nu se regăsesc printre cele ale Avvei Evagrie; că „învățătorul" nu este nici amintit cu numele, nici citat textual, unele învățături din *Capete* fiind simplificări și deformări ale celor evagriene; că data redactării este situată, după toate indiciile, către mijlocul secolului al V-lea, la cel puțin două generații după moartea Avvei Evagrie († 399) și, în fine, că textul este menționat sub diferite titluri în scrieri patristice și traduceri între secolele V-XIII.

Dacă lucrurile stau așa, înseamnă că suntem mai degrabă în fața unui text provenit de la niște ucenici indirecți și îndepărtați ai lui Evagrie, decât în fața unei scrieri ieșite din cercul ucenicilor săi direcți. Poate că nu vom putea ajunge niciodată să deținem colecția întreagă, poate că nu vom ști niciodată cu certitudine cine este autorul ei, poate că nu vom cunoaște niciodată precis unde și când a fost scrisă. Și totuși, incertitudinile și jumătățile de adevăr care însoțesc textul nu ne pot face să-l clasăm grăbiți

în umila categorie a „scrierilor neautentice", ci trec pe nesimțite într-un registru secundar, făcând loc interesului pentru cu totul altceva. Anume pentru conținutul textului, pentru ceea ce transmite el și pentru învățăturile sale, care i-au făcut pe nenumărați Părinți să-l citească, să-l citeze, să-l copieze, să-l parafrazeze și să-l traducă. E oare puțin lucru faptul că un teolog ca Sfântul Maxim Mărturisitorul a preluat din colecția cunoscută azi (în terminologia academico-judiciară de azi s-ar spune că „a plagiat"!) nu mai puțin de 80 de capete în faimoasele sale *Capete despre dragoste*? Departe de a fi scandalos, amănuntul e un îndemn la traducerea și tâlcuirea sa amănunțită și una dintre garanțiile valorii colecției de capete din manuscrisul *Benaki* – acest text înțeles și, totodată, neînțeles; dator înaintașilor și, deopotrivă, original; fidel lor, dar și inovator.

Traducere și exegeză

S-a spus că cititorul deplin este traducătorul, iar traducerea, cea mai intensă modalitate de cunoaștere și de înțelegere a unei opere, a unui autor. În acest fel, și geneza volumului de față datorează enorm revelațiilor traducerii, acelor neașteptate deschideri de orizont ale textului *Capetelor* „ucenicilor" lui Evagrie în fața traducătorului, revelații prin care textul își confirmă valoarea. La „încrederea inițiatoare"[7] cu care am pornit la drum când mi-am asumat traducerea acestui inedit text filocalic s-au adăugat, treptat, certitudinile reconfortante ale conexiunilor sale cu aproape toate marile teme ale teologiei duhovnicești. Dacă la început credeam că, pe lângă traducere, nu-mi mai rămâne decât să redactez scurte note infrapaginale pentru orientarea cititorului, pe măsură ce înaintam îmi apărea tot mai clar resortul intern al folosirii masive a *Capetelor* de către numeroși Sfinți Părinți. Așa că planul inițial al unei simple traduceri minim adnotate mi-a fost deturnat de textul însuși, care m-a condus, pe nesimțite, la sporirea numărului și întinderii notelor, devenite, din însemnări lapidare, adevărate comentarii, făcute odată cu descoperirea continuității de idei, de perspectivă și de experiență duhovnicească dintre textul tradus și tradiția filocalică răsăriteană. Pe scurt, traducerea îmi prilejuia întâlnirea cu

[7] George STEINER, *După Babel. Aspecte ale limbii și traducerii*, trad. rom. de V. Negoiță și Șt. Avădanei, Ed. Univers, București, 1983, p. 428.

formularea *in nuce* a numeroase idei care urmau să fie reluate și dezvoltate de autori duhovnicești foarte diferiți, de-a lungul secolelor până astăzi, iar așezarea scrierii în complexa rețea de idei teologice ale tradiției filocalice mă ajuta să descifrez, în fiecare cap al colecției, o verigă în lanțul acestei tradiții și un martor al ei într-un anume context istoric.

Odată cu această *citire-deplină – traducere*, s-a constituit și un amplu corpus de note, în care am căutat să lămuresc termeni și idei folosite în cursul *Capetelor*, dar și să evidențiez legăturile textului cu marea tradiție teologică și filocalică răsăriteană. Am socotit că lucrul acesta poate fi făcut vizibil cel mai bine scoțând din textul nostru prin exegeză semințele celor mai importante concepte filocalice și schițând apoi destinul acestor concepte, toate atestând felul în care gândirea și scrierile pre-evagriene și evagriene, de la care autorul nostru se revendică, au fost asimilate, reorganizate și dezvoltate în cele mai diverse epoci și contexte, până azi.

La toate aceste observații se mai adaugă încă una, privind disponibilitatea la efort spiritual a epocii noastre. Anume că, în ciuda gradului înalt de complexitate, scrierea din manuscrisul *Benaki* se dovedea citită, tradusă și citată de multe ori între secolele V-XIII, lucru greu de înțeles din perspectiva noastră, a „modernilor", pentru care profunzimea și dificultatea unei scrieri, fie ea duhovnicească, tind să îi limiteze numărul de cititori. Se pare însă că, pentru cei din vechime, tocmai aceste trăsături duceau la multiplicarea și traducerea unor opere, chiar dacă autorul lor nu era întotdeauna cunoscut, cum este și cazul colecției noastre.

Perspectiva prezentei ediții

Dacă este obișnuit cu introducerile savante, cititorul ar putea aștepta, în continuare, o prezentare sistematică, limpede ca un manual, a învățăturilor cuprinse în cele 198 de capete ale colecției ateniene. Judecând după cele 39 de pagini dense, dedicate, în ediția franceză, „doctrinei *Capetelor*", întreprinderea ar avea, neîndoielnic, rezultate bogate. Totuși, abordarea noastră va urmări un alt scop și va păși pe o altă cale decât aceea a construirii unui sistem.

Îl rugăm, așadar, pe cititor să ni se alăture într-o abordare exegetică întemeiată pe observația simplă că orice sistematizare este străină caracterului colecției noastre, care este nu doar nesistematică, ci și nesistematizabilă.

Neajunsurile structurării artificiale a „doctrinei *Capetelor*" într-un „sistem", cu tot prestigiul lui, constau în asumarea unui tip de citire și de exegeză străin de natura textului, precum și în primejdia inevitabilă a interpretărilor-clișeu – apanajul manualelor și gloria universităților. Vom lăsa, prin urmare, capetele colecției fie să vorbească prin conținutul lor, fie să dialogheze cu autori mai vechi sau mai noi, pentru ca, plecând urechea la această polifonie diacronică, să schițăm în note un suport pentru înțelegerea fiecărui cap în parte. Dar, mai întâi, să răspundem pe scurt la întrebarea:

Ce este un „cap"?

Organizarea unui text filocalic sub formă de scurte „capete" a fost făcută, pentru prima oară, în literatura filocalică de Avva Evagrie. La sfatul învățătorului său, Sfântul Macarie Egipteanul, Evagrie a renunțat să mai scrie urmând rigorile și gustul retoricii, adică într-un stil înzorzonat, așa cum făcuse în prima sa scriere monahală, *Tratatul către Evloghie*, și a recurs la fraze, uneori chiar la simple propoziții, scurte și condensate, menite să înlesnească citirea lor repetată și memorizarea. Scrise pentru monahi, aceste capete răspundeau nevoilor lor practice, oferind nu un sistem, ci răspunsuri punctuale la probleme precise. Deși gruparea tematică a mai multor capete pare să corespundă foarte vag ideii noastre de sistematizare, totuși ea nu reprezintă decât un set de răspunsuri legate de o anume problematică.

Adoptând forma capetelor, literatura filocalică nu a inovat, ci s-a îndatorat celei filozofice, care cunoștea deja o veche tradiție în acest sens. Așa de exemplu, la stoici, sunt organizate în capete cugetările lui Marc Aureliu, iar la neoplatonicieni, colecția de cugetări realizată de Porfir din scrierile lui Plotin. Nu trebuie, așadar, să mire pe nimeni faptul că observația legată de „capetele" sau sentințele filozofice este valabilă și pentru cele filocalice, anume că „fiecare *logos* (cap, sentință) este un sistem, însă un ansamblu de *logoi* (capete, sentințe), aparținând unui autor anume, nu formează în mod necesar un sistem"[8].

[8] Pierre HADOT, *Exerciții spirituale și filosofie antică*, tr. rom. de pr. Constantin Jinga, Ed. Sf. Nectarie, Arad, 2015, p. 71.

Prin urmare, forma capetelor implică și un anume tip de citire, care presupune oprire, zăbavă, tihnă, meditare, reluare a textului până la memorizarea lui, toate acestea numai și numai pentru a lăsa textul să vorbească, să se deschidă singur, să îndrume și să susțină lucrarea duhovnicească a monahului. Atenția lui Evagrie la acest aspect aparent formal era atât de mare, încât s-a îngrijit să avertizeze copiștii textelor sale să respecte cu strictețe forma textului și să nu lege capetele unul de altul, din spirit de economie la materialul de scris: „Îi rog pe frații care citesc această carte și doresc s-o copieze să nu lege capetele unul de altul, nici să nu pună pe același rând sfârșitul capului pe care-l scriu cu începutul celui care urmează să fie scris, ci fiecare cap să aibă propriul început, așa cum le-am împărțit noi, după numere. În felul acesta, organizarea în capete va putea fi păstrată, iar cele spuse vor fi limpezi."[9]

Aflată în descendența unei astfel de tradiții, colecția noastră este alcătuită din capete cu o structură proprie, care așteaptă să fie deslușită printr-o citire și recitire atentă, lentă, meditată, printr-un fel de re-creare a operei de către cititor prin lectura sa implicată, creatoare și activă, care lasă textul să prindă viață, evitând conștient tendința de dominare a textului, de luare a lui în stăpânire. În aceste condiții, a forța sistematizarea, fie tematică, fie doctrinară, a întregului *Capetelor* înseamnă a denatura spiritul textului, străin celui de sistem metafizic, și a rata întâlnirea cu atmosfera sa de libertate și lipsă de constrângeri formale.

Absența oricărei preocupări a autorului *Colecției Benaki* pentru stabilirea unor relații logice și sistematice între capete, precum și lipsa interesului de a le grupa tematic, reprezintă elemente de care trebuie să țină seama atât cititorul, cât și exegetul, pentru a ajunge la unitatea de fond a *Capetelor*. Aceasta poate fi surprinsă mai ales dacă urmărim stările sufletești pe care capetele le descriu din diferite perspective, privind omul lăuntric în diferite momente și procese ale creșterii sale duhovnicești. Întâlnim, astfel, o înșiruire dinamică de secvențe, care surprind aspecte ale vieții de asceză, de rugăciune, de contemplație, pe care orice sistematizare fie le-ar împuțina, fie le-ar amplifica, monumentalizându-le în

[9] EVAGRIE PONTICUL, *Făptuitorul*, „Notiță pentru copist", *SC* 171, Ed. Cerf, Paris, 1971, p. 496.

structurile care cimentează orice sistem. Pe lângă deficitul de metodă, orice eventual sistem construit pe baza textului actual, în mod sigur lacunar, va fi inevitabil nu numai parţial, ci şi greşit, împovărând cititorul şi patrologii cu prejudecăţi.

Prin urmare, unitatea de fond a *Capetelor* şi învăţătura duhovnicească pe care ele o transmit, aparent haotic, sărind de la o temă la alta, de la un domeniu la altul, nu rezidă într-un sistem, ci se regăsesc în armonie cu restul tradiţiei filocalice. Dar, mulţumită empatiei, care transferă tainic ceva din harul scrierii în mintea, în sufletul şi în inima cititorului, unitatea scrierii va putea fi resimţită de oricine va stărui în citirea ei ascetică, vie, monastică.

II. ÎN CĂUTAREA UNUI AUTOR ŞI A UNUI... TITLU

Un manuscris, mai multe probleme

Istoria textului descoperit la Atena şi a transmiterii lui, deşi fusese anunţată de J. Paramelle în articolul său din 1978, a fost stabilită abia odată cu ediţia lui P. Géhin din colecţia *Sources chrétiennes*[10]. În ciuda inventarierii exhaustive pe care savantul francez a efectuat-o tradiţiei manuscrise, care atestă fragmente mai lungi sau mai scurte din această scriere, problemele care au fost pe deplin lămurite şi întrunesc asentimentul specialiştilor nu sunt prea numeroase.

Cine sunt, întâi de toate, aceşti aşa-numiţi „ucenici ai lui Evagrie", cărora le este atribuită colecţia în manuscrisul *Benaki*, şi cât de fidel exprimă textul lor învăţătura dascălului pontic? Unde, când şi, mai ales, cine a redactat aceste *Capete* şi care a fost dimensiunea originalului? În ce măsură colecţia ateniană reflectă textul primar şi, până la urmă, care este titlul ei autentic? Cât de cunoscută şi, mai ales, cât de folosită a fost această scriere de către Părinţi ulteriori?

Iată doar câteva întrebări, pentru a căror elucidare va trebui să dăm curs unei vechi tradiţii şi să prezentăm istoria textului editat, sursele folosite, răspândirea sa ulterioară, şi să înfăţişăm concluziile savanţilor în legătură cu forma originalului.

[10] Folosim datele furnizate de P. Géhin în *Introducerea* sa la *Chapitres des disciples d'Évagre* (cap. 1 „Tradiţia manuscrisă", pp. 21-41) şi concluziile care îi sintetizează cercetările.

Ar trebui să începem, desigur, cu explicarea titlului scrierii, dar așa cum apare el în colecția ateniană nu mai este atestat nicăieri. Astfel că, porniți în căutarea titlului scrierii noastre, suntem siliți să începem printr-un ocol, cercetând probleme legate de autorul colecției, de data și locul scrierii ei și, lucru fundamental, de interpretarea mărturiilor tradiției patristice asupra acestui text minunat, dar enigmatic.

Autorul

Singurul lucru care se poate afirma cu certitudine despre seria de capete este că ea *nu* aparține Avvei Evagrie Ponticul. Este, de asemenea, greu de susținut că aceasta ar fi fost redactată de ucenicii săi nemijlociți, deoarece textul nu afirmă nimic în acest sens și, în plus, cuprinde câteva învățături sensibil diferite de cele ale dascălului pontic, diferențe pe care le vom semnala în note. Varianta cea mai plauzibilă este că autorul sau autorii scrierii noastre l-au folosit pe Evagrie ca principală sursă de inspirație și ca punct de orientare pentru propriile dezvoltări, nu ca pe un sistem preluat *in integrum* și cu maximă acuratețe. Paul Géhin, de altfel, avertizează asupra acestui aspect, spunând că autorii textului „uneori au înțeles greșit, alteori au deformat sau au forțat gândirea lui Evagrie"[11]. Prin urmare, *Capetele*, în ciuda puternicei lor coloraturi evagriene, reflectă, mai întâi de toate, gândirea „ucenicilor", ba chiar, pe alocuri, speculațiile lor, și de aceea nu putem vorbi de niște ucenici direcți și, cu atât mai puțin, de notele lor de „curs" redactate după învățătura orală a dascălului.

Data redactării

Paul Géhin presupune că originalul ar fi fost redactat „în primii ani ai secolului al V-lea"[12], adică la puțin timp după moartea dascălului, din anul 399. Propunerea editorului francez este bazată pe pretinsa relație directă dintre Evagrie și acești ucenici, fără să aibă însă niciun temei intern sau în alte scrieri contemporane ori ulterioare. Antoine Guillaumont fusese, de fapt, primul care a susținut că aceste *Capete* ar fi notele

[11] P. GÉHIN, *Introduction*, p. 47.

[12] *Ibidem*, p. 37.

de curs ale unor ucenici și auditori ai lui Evagrie și că ele ar cuprinde, în mod nemijlocit, învățătura orală a lui Evagrie[13].

Prin urmare, în lipsa unor elemente cronologice clare, nu putem decât să aproximăm data redactării *Capetelor*, un ajutor pentru aceasta fiind analiza învățăturii lor, așa cum face Părintele Gabriel Bunge într-un amplu studiu, încă inedit. Această învățătură este, pentru Părintele Gabriel Bunge, un martor prețios al posterității gândirii lui Evagrie, atât al felului în care ea a fost receptată de către unii, cât și al transformărilor la care a fost supusă, într-un mediu și o epocă sensibil diferite de ale sale[14]. Analiza conținutului teologic al colecției *Capetelor* l-a făcut pe ieromonahul elvețian să nu accepte datarea învățăturii lui Evagrie în primii ani ai secolului al V-lea, ci să o fixeze „mai degrabă spre mijlocul secolului al V-lea, la aproximativ două generații după moartea monahului pontic"[15]. Această datare corespunde, printre altele, cu observația lui Antoine Guillaumont, potrivit căreia în Palestina s-a putut observa, către anul 440 și în deceniile următoare, o redeschidere a dezbaterilor origeniste asupra naturii corpurilor înviate[16]. La rândul său, și Paul Géhin văzuse în *Capetele* colecției noastre „o etapă a disputei care va izbucni la începutul secolului al VI-lea"[17], acesta fiind și unul dintre subiectele asupra căruia se focalizează autorii colecției ateniene. Cu toate acestea, subiectul este cu totul absent în corpusul evagrian și, de aceea, Părintele Gabriel Bunge consideră că datarea scrierii la începutul secolului al V-lea este cu neputință de susținut și că în spatele acestei încercări se ascunde, de fapt, o opțiune metodologică și ideologică cu profunde și multiple implicații în studiile evagriene. Anume, acest punct de vedere, odată acceptat, l-a făcut

[13] Antoine GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert – Évagre le Pontique*, Ed. J. Vrin, Paris, 2009, p. 147 *sq*.

[14] Arhimandrit Gabriel BUNGE, „*Les Chapitres des disciples d'Évagre* – un précieux témoin de la postérité de la pensée d'Évagre le Pontique au V[e] siècle", (manuscris în curs de publicare), p. 20.

[15] *Ibidem*, p. 20.

[16] *Cf.* A. GUILLAUMONT, „Les *Kephalaia Gnostica* d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens", *Patristica Sorbonensia* 5, Paris, 1962, nota 1, p. 124.

[17] P. GÉHIN, *Introduction*, p. 69.

pe A. Guillaumont să considere această colecţie, anonimă până la urmă, ca având aceeaşi relevanţă doctrinară ca operele autentice ale lui Evagrie însuşi şi să recurgă la ele pentru a elucida anumite puncte doctrinare din învăţătura monahului pontic, pistă de cercetare pe care studiul fără prejudecăţi al cuprinsului colecţiei ateniene a dovedit-o falsă.

Locul redactării

Editorul francez sugerează că acesta ar fi Palestina, iar propunerea e singura care întruneşte adeziuni unanime, întrucât oferă suficiente motive temeinice pentru această localizare. În primul rând, la Ierusalim existau cele două comunităţi monahale îndrumate de Melania cea Bătrână şi de Rufin, care îl şi călugărise pe Evagrie, la Paştile anului 383. Chiar şi după stabilirea sa în Egipt, Evagrie a cultivat relaţii strânse cu prietenii săi din Cetatea Sfântă, pe care a mai vizitat-o cel puţin o dată, atunci când se ascundea de arhiepiscopul Teofil al Alexandriei, care dorea să îl hirotonească episcop de Thmuis[18]. În al doilea rând, aceste comunităţi au jucat un rol important în realizarea primei colecţii de scrieri autentice ale lui Evagrie, care a început să scrie tocmai în urma solicitărilor venite chiar din „Muntele cel Sfânt", Sionul[19]. De asemenea, *Capetele gnostice* au fost adresate unor monahi înaintaţi duhovniceşte, care făceau parte, după toate probabilităţile, din obştea lui Rufin.

Chiar şi numai aceste informaţii sigure conduc la concluzia că în Palestina s-a născut o adevărată „şcoală evagriană", ai cărei discipoli s-au înmulţit simţitor după prigoana dezlănţuită de arhiepiscopul Teofil al Alexandriei în pustia Nitriei, din anul 400, când sute de monahi, zişi „origenişti", au părăsit Egiptul, mulţi dintre ei căutând scăpare în Ţara Sfântă. Ştim că, după calmarea spiritelor, s-au întors în Egipt doar nativii egipteni, în timp ce majoritatea covârşitoare a străinilor şi-a căutat un nou loc de vieţuire în Palestina şi la Constantinopol. Ţinând seama de această situaţie istorică, Părintele Gabriel Bunge afirmă că „nu ar fi nimic uimitor dacă aceste capete au fost redactate în aceeaşi regiune

[18] *VE* G, M; SOCRATE, *HE* IV, 23, 75-76.

[19] EVAGRIE PONTICUL, *Pr Prolog* 1.

unde fuseseră trimise *Capetele gnostice* ale lui Evagrie însuşi"[20]. O asemenea situare geografică explică, deopotrivă, şi rapiditatea cu care atât *Capetele gnostice* ale lui Evagrie, cât şi cele din colecţia noastră, s-au răspândit în traduceri siriace şi armene[21].

În concluzie, trebuie să reţinem că „aceste capete nu sunt o scriere a lui Evagrie în sens propriu, chiar dacă întreţin, prin fondul lor şi, uneori, prin formă, raporturi strânse cu opera lui literară"[22]. Ele au fost redactate, cel mai probabil, în Palestina de către un autor care a folosit mai ales scrieri evagriene, lăsând posterităţii o colecţie de *Capete* care reflectă suficiente diferenţe doctrinare, terminologice şi de stil faţă de dascălul pontic, pentru a sugera o datare mai târzie, poate către mijlocul secolului al V-lea, la aproximativ două generaţii după adormirea lui Evagrie[23].

Textul

Capetele din colecţia ateniană lasă mult de dorit în ceea ce priveşte corectitudinea limbii, a ortografiei şi, în general, a grijii cu care au fost transcrise de către Damian, copistul manuscrisului. Din alte transcrieri ieşite din mâna lui se vede că era un copist mediocru, ale cărui cunoştinţe nu erau mai niciodată pe măsura textelor copiate[24]. Astfel, apar foarte des abrevieri greşite, cuvinte deformate prin adăugiri sau omiteri ale unor litere sau chiar silabe, metateze, accentuări greşite, confuzii între paronime şi chiar confundarea numeralului grecesc δ' (= τεσσάρων) cu particula adversativă δὲ (c. 27), sau atribuirea, în c. 52, a unui articol masculin bine-cunoscutului personaj biblic feminin Rut. Adeseori, cuvintele scurte şi particulele au trebuit să fie completate de realizatorul ediţiei critice sau, alteori, să fie semnalate interpolări evidente. Cu toate defectele manuscrisului, Paul Géhin mărturiseşte că şi-a limitat intervenţiile la strictul necesar, folosind, pentru soluţionarea problemelor, textele paralele din tradiţia greacă sau siriacă.

[20] Arhim. G. BUNGE, *Chapitres*, p. 15.

[21] Cea mai veche traducere siriacă a *Capetelor gnostice* ale lui Evagrie, S_1, datează de la mijlocul secolului al V-lea, fiind realizată după o altă traducere, armeană.

[22] P. GÉHIN, *Introduction*, p. 37.

[23] Arhim. G. BUNGE, *Chapitres*, p. 20.

[24] P. GÉHIN, *Introduction*, p. 95.

Dimensiunile

Textul colecţiei ateniene cuprinde 198 de capete şi este, cu certitudine, mult mai redus decât colecţia originală. Studierea mărturiilor indirecte, din lucrări patristice ulterioare care citează capete din colecţia noastră, a dovedit atât caracterul selectiv al textului din manuscrisul *Benaki*, cât şi existenţa a numeroase capete suplimentare în versiunea originală. Acest lucru este confirmat fie de referinţe explicite (cum e cazul traducerilor siriace sau a capitolului F4 din *Florilegiile damaschiniene*), fie de texte cu elemente comune colecţiei ateniene, fie de apariţia aceluiaşi cap în două atestări indirecte ale colecţiei. Pe temeiul acestor elemente au putut fi recuperate încă 24 de capete, numerotate de la 199 la 222, cărora li se adaugă o *Recensio longior* a capului 125, corespunzând lui F3 din *Florilegiile damaschiniene*. Cu toate acestea, capetele restituite pe această cale nu reprezintă decât o mică parte din cele care încă lipsesc. Alte indicii externe, cum ar fi menţionarea, în *Florilegiile damaschiniene*, a capului 315 din *Lecţiile lui Evagrie*, corespunzător capului 109 din *Colecţia Benaki*, lasă loc presupunerii că din manuscrisul atenian ar lipsi cel puţin 206 capete. Toate aceste detalii conduc la o singură concluzie sigură: suntem în posesia unei colecţii de capete filocalice, care fac parte dintr-una mult mai dezvoltată şi care, în forma originală, fără a fi organizată în centurii, putea depăşi 400 de capete. La fel de sigur este că Sfântul Maxim a avut la dispoziţie o variantă mai amplă decât cea de care dispunem azi în codexul Muzeului Benaki.

Răspândirea colecţiei şi a traducerilor ei

Am amintit deja că mărturia cea mai consistentă asupra acestei colecţii sunt cele 400 de *Capete despre dragoste* ale Sfântului Maxim Mărturisitorul, elaborate la începutul secolului al VII-lea, dintre care 80 sunt transcrieri, uneori uşor modificate, ale unor capete din textul atenian.

În afară de aceasta, multe alte capete din *Colecţia Benaki* sunt atestate, între secolele al V-lea şi al XIII-lea, atât de traducerile siriace şi armene, din păcate fragmentare, cât şi de tradiţia greacă indirectă.

Alte mărturii indirecte apar în *Florilegiile damaschiniene* (sec. VIII), o serie de definiţii patristice şi profane, care îl includ şi pe Evagrie cu un număr de extrase din *Capetele gnostice* şi din *Skemmata*. Recent, Christiane Furrer-Pilliod a dovedit existenţa unor colecţii mult mai ample, care

transmit extrase evagriene într-o măsură şi mai mare[25], alături de unele capete din *Colecţia Benaki*.

Scoliile la Scara Sfântului Ioan Scărarul, datate, în forma originală, între sfârşitul secolului al IX-lea şi începutul secolului al X-lea, conţin şi ele câteva capete din colecţia noastră. Manuscrisul *Coisilianus 262*, din Biblioteca Naţională a Franţei, cuprinde o colecţie de scolii la *Scara*, mai bogată decât cea din *PG* 88, iar preluările evagriene fie sunt indicate expres, fie lăsate anonime. P. Géhin a indicat următoarele corespondenţe între *Scara* şi *Capete*: *Scara*, cap. II, scol. 25 (în *PG* are nr. 18) = c. 74; *Scara*, cap. XIV, scol. 24 (absentă în *PG*) = rezumat al c. 72 şi 64; *Scara*, cap. XV, scol. 50 (în *PG* are nr. 38) = c. 74 *longior*; *Scara*, cap. XV, scol. 60 (în *PG* are nr. 45) = c. 139.

Acest material a fost preluat de un anume Ilie Cretanul, autor al unui *Comentariu la Scara*, alcătuit la începutul secolului al XII-lea, în care explică nu doar textul Sfântului Ioan, ci şi scoliile marginale adăugate în timp. De la el provine, astfel, un percutant comentariu al c. 72 din colecţia noastră.

Catena la Evanghelia lui Luca, compilată spre sfârşitul secolului al XI-lea, la Constantinopol, de Nichita, viitorul mitropolit de Heracleea, foloseşte opt texte atribuite lui Evagrie. Analiza lor i-a permis lui P. Géhin să descopere folosirea mai multor pasaje din *Capete*: c. 50 şi 130 din *Colecţia Benaki*, un cap atestat în siriacă şi unul suplimentar, atribuit în *Florilegiile damaschiniene* (F4) „învăţăturilor lui Evagrie". Toate acestea arată că Nichita a cunoscut şi a folosit scrierile „ucenicilor" lui Evagrie. Manuscrisele care păstrează textul complet al *Catenei* lui Nichita provin din secolele XII (*Vaticanus gr. 1611*), XIII, XIV-XV (*Parisinus Coislinianus 201*) şi din anul 1576 (*Iviron 371*).

Sfârşitul secolului XIII-începutul secolului XIV este perioada în care Damian a copiat manuscrisul de care dispunem astăzi şi care cuprinde cea mai consistentă colecţie de capete din scrierea originală, fără a păstra însă nici ordinea numerotării, nici pe cea a extraselor, realizate în bloc.

---

[25] Christiane Furrer-Pilliod, *ΟΡΟΙ ΚΑΙ ΥΠΟΓΡΑΦΑΙ – Collections alphabétiques des définitions profanes et sacrées*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2000, pp. 29-30.

Prin urmare, există mărturii aproape pentru fiecare secol din intervalul secolelor V-XV. Dintre aceste atestări, unele sunt destul de substanțiale și ne permit să reconstituim, în linii generale, dimensiunile, circulația, utilizarea și traducerea a ceea ce am putea numi, provizoriu, colecția de „capete ale unor ucenici evagrieni îndepărtați".

În urma acestor teme introductive, stufoase și, uneori, contradictorii, suntem, în sfârșit, în măsură să abordăm problematica, nu mai puțin complexă, legată de:

Titlul colecției

a) în ediția critică

Așa cum apare el în fruntea colecției ateniene, titlul nu mai este atestat nicăieri, cu excepția, greu explicabilă, a câtorva fragmente siriace editate de A. Guillaumont. Faptul că editorul francez s-a decis pentru titlul *Capete ale ucenicilor lui Evagrie*, formulat probabil chiar de copistul Damian, este justificat doar dacă ne restrângem *exclusiv* asupra manuscrisului atenian, fără să luăm în considerare raporturile sale cu scrierea originală. Dar o astfel de limitare nu poate constitui un principiu editorial temeinic și, de aceea, nu și-a asumat-o nici editorul francez, care și-a lărgit sfera cercetării dincolo de textul furnizat de copistul Damian, încercând să stabilească dimensiunile operei originale, autorul și locul alcătuirii, dar și receptarea patristică a scrierii.

În monografia sa asupra lui Evagrie Ponticul, Augustine Casiday atrăgea atenția asupra nepotrivirii dintre titlul *Capete ale ucenicilor lui Evagrie* și cuprinsul volumului, nepotrivire care începe să se întrevadă chiar din ezitările ediției franceze: pe coperta cărții și pe cotorul ei citim că lucrarea, intitulată *Chapitres des disciples d'Évagre*, îl are ca autor pe *Évagre le Pontique*, în timp ce pagina de gardă nu mai menționează niciun autor, pentru ca pe pagina de titlu să regăsim numele *Évagre le Pontique*, de data aceasta pus între paranteze[26]. Ceea ce lui Augustine Casiday i se părea a fi doar „o ciudată deficiență fizică a cărții" s-a dovedit, la analize mai profunde, că ascunde alte impasuri, semnalate, așa cum am văzut,

[26] *Cf.* Augustine CASIDAY, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus*, Cambridge University Press, New York, 2013, nota 26, pp. 41-42.

de Părintele Gabriel Bunge. Pentru savantul ieromonah elvețian, titlul, așa cum e formulat în manuscrisul copistului Damian, „sugerează cititorului că cele 198 de capete reprezintă o operă originală și completă, deși e vorba doar de un extras dintr-o lucrare mult mai vastă" sau poate chiar de o „creație artificială" a aceluiași copist[27]. De altfel, însăși sintagma „ucenicii lui Evagrie" ridică serioase semne de întrebare, întrucât acordă autoritatea dascălului pontic unor texte care cuprind și învățături străine de teologia sa, așa cum reiese din scrierile sale autentice.

Despre un grup de ucenici ai lui Evagrie aflăm din *Viața* coptă *a Sfântului Evagrie*, în care autorul precizează că Evagrie „nu ascundea nimic de ucenicii săi"[28], care se adunau la el sâmbăta și duminica pentru a-și dezvălui gândurile, a primi îndrumări personale și pentru a purta discuții duhovnicești[29]. Însă din niciun izvor nu reiese că aceștia ar fi redactat o scriere în care s-ar fi prezentat ca „ucenicii lui Evagrie" și nici în *Capetele* din manuscrisul *Benaki* nu apar menționați astfel de ucenici nemijlociți. De altfel, este bine cunoscut faptul că nimeni nu și-a semnat vreo lucrare cu numele de „ucenicul cutărui Părinte", numele de „ucenic al cuiva" fiind acordat întotdeauna ulterior și de către altcineva, în sens pozitiv, neutru sau peiorativ, cum a fost cazul așa-zișilor „ucenici ai lui Origen", numiți astfel, sub constrângerea împrejurărilor, de către Teofil al Alexandriei[30]. Iar dacă Paladie amintește în *Istoria lausiacă* despre „dascălul meu Evagrie"[31], este la fel de adevărat că abia Socrate îl numește „ucenic al lui Evagrie"[32]. Aceste două ultime menționări sunt însă cu totul irelevante pentru a putea stabili o legătură între capetele *Benaki* și cercul ucenicilor direcți ai lui Evagrie.

Concluzia Părintelui Gabriel Bunge este, de aceea, tranșantă: „Nu ni se pare deloc recomandabil să luăm în sens propriu sintagma *ucenici*

[27] Arhim. G. BUNGE, *Chapitres*, p. 10.

[28] *VE* J, p. 164.

[29] *VE* E, p. 161.

[30] *Cf.* TEOFIL AL ALEXANDRIEI, *Epistola pascală* din anul 402 (*cf.* IERONIM, *Ep* 98, 23-24).

[31] PALADIE, *HL* 23.

[32] SOCRATE, *HE* IV, 23, 78.

ai lui Evagrie și să-i recunoaștem în ea pe ucenicii personali ai monahului pontic și, cu atât mai puțin, să mergem, așa cum a făcut-o Antoine Guillaumont, până la a vedea în capetele din *Colecția Benaki* notele de curs ale auditorilor și ucenicilor săi."[33]

Trebuie să mai adăugăm că opțiunea pentru un titlu sau altul nu este deloc neutră. Potrivit unui vechi principiu aristotelic, „cine s-a pronunțat asupra unui lucru oarecare s-a pronunțat asupra multor altora, deoarece dintr-o propoziție rezultă cu necesitate mai multe consecințe"[34]. Prin urmare, acceptarea, fie și implicită, a titlului care afirmă că textul aparține cu certitudine ucenicilor lui Evagrie consfințește linia de interpretare evagriană reprezentată de așa-numita „școală ereziologică"[35], a cărei „dogmă" întemeietoare este părerea că Evagrie ar fi autorul ereziilor apărute în secolul al VI-lea în Palestina și condamnate ca origeniste de Sinodul al V-lea Ecumenic. Pentru această linie de exegeză evagriană, *Colecția Benaki* ar fi tocmai veriga lipsă dintre maestrul răposat la sfârșitul secolului al IV-lea și ereticii din secolul al VI-lea care se revendicau de la el, și de aceea pentru artizanii acestei exegeze e important ca titlul din manuscrisul atenian să fie păstrat și considerat ca original. De aceea Părintele Gabriel Bunge conchide că, prin titlul care îi prezintă pe autori ca fiind ucenicii lui Evagrie, editorul exprimă sintetic întreaga linie de interpretare evagriană din care se revendică și, astfel, nu mai este silit să-și reconstruiască rețeaua de repere care îi definesc poziția și îi conduc

[33] Arhim. G. Bunge, *Chapitres*, p. 12.

[34] Aristotel, *Topica* II, 5, 112a.

[35] Succesiune de savanți care, împărtășind aceeași opțiune metodologică și viziune exclusiv scientistă asupra problematicii evagriene, au fost grupați de A. Casiday în „școala ereziologică". Numele cele mai reprezentative sunt: Wilhelm Bousset, Hans Urs von Balthasar, Irenée Hausherr, Antoine Guillaumont, Paul Géhin, Michael O'Laughlin și Elizabeth Clark. Opțiunile lor metodologice sunt construite dintr-o „perspectivă exclusiv exterioară și ilicită, aplicată scrierilor lui Evagrie în încercarea de a le dezvălui conținutul" (A. Casiday, „On Heresy in Modern Patristic Scholarship: the case of Evagrius Ponticus", în: *Heythrop Journal* LIII, 2012, p. 248). Alternativa teologică duhovnicească este susținută în scrierile unor savanți precum Pr. Gabriel Bunge, Pr. Jeremy Driscoll, Pr. Columba Stewart, Pr. Luke Dysinger, Pr. Andrew Louth, Kevin Corrigan, Augustine Casiday, Julia Konstantinovsky, Pr. Gregory Collins, Blosoom Stefaniw și alții.

interpretările, nici să-și justifice de fiecare dată opțiunile de traducere, fiind suficientă trimiterea la studii mai vechi din acest curent interpretativ[36]. Problemele însă nu întârzie să apară atunci când adoptarea acestei paradigme interpretative și a titlului care o rezumă se transformă în criteriu de cenzură și de excludere a altor încercări de interpretare, nu mai puțin îndreptățite științific, dovedindu-se că titlul „oficial", fără să elimine confuzii mai vechi, generează altele noi.

Ca o primă concluzie, să notăm că titlul *Capete ale ucenicilor lui Evagrie*, deși seducător, este inexact istoric și părtinitor, lipsit atât de un suport documentar extern, cât și de unul intern, și că respinge aprioric orice altă posibilitate de interpretare a colecției în fruntea căruia stă[37]. De aceea, înainte de a formula o concluzie finală, trebuie să urmărim mărturiile tradiției patristice și să încercăm să interpretăm ezitările ei legate de titlul acestei enigmatice colecții.

b) în tradiția patristică

Am văzut că atât tradiția greacă indirectă, cât și traducerile siriace și armene atestă răspândirea colecției de *Capete* ale „ucenicilor" lui Evagrie între secolele V-XIII. Tradiția siriacă are importanță în măsura în care dă mărturie pentru pătrunderea operei și învățăturii evagriene în mediile monahale răsăritene, care însă au preluat-o selectiv și adesea au prelucrat-o.

Prima atestare a acestei scrieri pare să fie cea din colecția de scrisori duhovnicești pe care Sfinții Varsanufie și Ioan din Gaza le-au trimis ca răspuns la întrebările unor ucenici. Unul dintre ei, probabil chiar Sfântul Dorotei de Gaza, l-a întrebat pe Marele Bătrân dacă îi îngăduie să citească din „*Capetele gnostice* ale lui Evagrie și ale ucenicilor săi", după care trimite, în mod precis, la capetele 64 și 69 din cea de-a

[36] *Cf.* Arhim. G. Bunge, *Chapitres*, pp. 10-12.

[37] Pentru o prezentare detaliată în limba română a principalelor curente de exegeză evagriană, a se vedea *Studiul introductiv* la volumul Evagrie Ponticul, *Scolii la Pilde și Ecclesiast*, traducere, introducere și note de ierom. Agapie Corbu, EIBMO, București, 2017, mai ales c. 2: „Receptarea operei evagriene de-a lungul timpului" (pp. 33-47).

doua centurie[38]. Deoarece titlul, în întrebarea fratelui, este formulat în mod eliptic, *τὰ Γνωστικὰ Εὐαγρίου καὶ τὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ*[39], el se pretează la mai multe interpretări. După cum articolul τὰ se raportează la Γνωστικὰ, la Κεφάλαια Γνωστικά sau doar la Κεφαλαία, titlul complet al operei la care se referă fratele, presupunând-o cunoscută de Marele Bătrân, poate fi: *Κεφάλαια Γνωστικά τῶν μαθητῶν τοῦ Εὐαγρίου* sau *Κεφάλαια τῶν μαθητῶν Εὐαγρίου*. Situația, găsită de Părintele Gabriel Bunge „extrem de seducătoare", se izbește însă de o banală, dar serioasă, problemă de traducere. Astfel, echivoca sintagmă τὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ poate fi tradusă la fel de bine „și [scrierile] ucenicilor lui" (*scill.* Evagrie), traducere pentru care, de fapt, optează și Lucien Regnault, traducătorul în franceză al corespondenței Bătrânilor Varsanufie și Ioan.[40] Discuția, poate cam tehnică pentru cititorul mai puțin familiarizat cu arcanele traducerii textelor patristice, are menirea să evidențieze faptul că nu putem vedea în întrebarea fratelui palestinian titlul exact al scrierii originale, dacă într-adevăr la ea se va fi referit întrebarea, ci doar o menționare a existenței acestei lucrări și a interesului pentru ea în unele medii monahale palestiniene.

Însă, cea mai importantă și mai prestigioasă mărturie asupra acestei colecții rămân cele *400 de capete despre dragoste* ale Sfântului Maxim Mărturisitorul. În ciuda faptului că nu mai puțin de 80 de capete din scrierea Sfântului Maxim sunt preluări ale unor capete din textul manuscrisului *Benaki*[41], totuși Sfântul Maxim nu-i precizează niciodată titlul, rezumând totul în sumara indicație din *Prolog*, unde scrie că și-a redactat capetele „străbătând scrierile Sfinților Părinți și culegând de acolo cele ce stau în legătură cu tema"[42].

În efortul de limpezire a problemei titlului, s-a apelat și la cele câteva traduceri siriace, publicate de A. Guillaumont și J. Muyldermans.

[38] Sfinții VARSANUFIE ȘI IOAN, *Scrisori duhovnicești*, Întrebarea 600, *FR* 11, p. 555 *sq.*

[39] *Cf.* textul grec din ediția critică: BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, *Correspondance*, *SC* 451, p. 804.

[40] *Cf.* Arhim. G. BUNGE, *Chapitres*, p. 11.

[41] *Cf.* P. GÉHIN, „Table de concordance", 3, p. 301.

[42] Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *CD* Prolog.

Dar aceste texte au suferit, în repetate rânduri, intervențiile traducătorilor sau ale copiștilor, care vorbesc degajat, într-un manuscris din secolul al VI-lea, despre „ucenicii lui Mar Evagrie"[43], în timp ce un alt manuscris, de secol IX, omite această formulă[44]. Printre alte modificări la care titlul scrierii noastre a fost supus în tradiția siriacă, merită amintită și cea dintr-un manuscris din anul 876, care considera drept titlu tocmai... primul cap din extras[45].

Cea mai relevantă mărturie patristică pentru chestiunea titlului rămân, până în prezent, așa-numitele *Florilegii damaschiniene*, compilație masivă de texte biblice și patristice, alcătuită în Palestina secolului al VIII-lea și puse sub numele Sfântului Ioan Damaschin. Structurate în trei părți, dedicate prima lui Dumnezeu, a doua, omului, iar a treia, virtuților și patimilor, aceste *Florilegii* folosesc, pentru primele două secțiuni, o clasificare alfabetică, iar pentru cea de-a treia, paralelismul prin care fiecărei virtuți îi este asociată patima opusă. Această colecție a fost rezumată și transformată într-una la care au fost adăugate ulterior extrase din autori profani, rezultând un *Florilegiu* de tipul *loci communes*[46]. În secțiunea a treia a lucrării apar capetele 42, 109 și 125 din *Colecția Benaki*, iar un capitol suplimentar este denumit explicit ca fiind un extras din textul „ucenicilor" (F4=206), în timp ce un al cincilea cap este atribuit lui Evagrie, putând proveni însă tot din această colecție (F5=212). Cel mai vechi martor al acestor *Florilegii* este uncialul de veac IX, *Parisianus gr. 923*, care, la f. 48, col. b, cuprinde o indicație foarte precisă, referitoare la „capul 315 din învățăturile lui Evagrie" (ἐκ τῶν Εὐαγρίου μαθημάτων τοῦ τιε' κεφαλαίου), iar la f. 148*v*, col. b, precizează că F4 provine „din învățăturile lui Evagrie" (ἐκ τῶν Εὐαγρίου μαθημάτων).

[43] Explicația cea mai plauzibilă este că, plecând de la un manuscris grec în care s-a produs lectura greșită a lui μαθημάτων (*lectio difficilior*) ca μαθητῶν, eroarea a trecut în siriacă.

[44] *Cf.* P. GÉHIN, *Introduction*, p. 22.

[45] Este vorba de manuscrisul *Lond. BL Add. 12167*, ff. 131-132, unde titlul este: „Începutul științei adevărate în suflet este mișcarea lui de către Duhul Sfânt." *Cf.* P. GÉHIN, *Introduction*, p. 25.

[46] *Cf.* Marcel RICHARD, „Florilèges spirituels grecs", *DS* 5, 475-510.

Importanța mărturiei acestor *Florilegii* pentru problema titlului este multiplă. În primul rând, ele ne furnizează un alt titlu sub care era cunoscută lucrarea noastră în Palestina secolului al VIII-lea, iar faptul că denumirea ἐκ τῶν Εὐαγρίου μαθημάτων apare de două ori sub această formă în *Florilegii* elimină bănuiala că μαθημάτων ar fi o alterare a lui μαθητῶν. În al doilea rând, trimiterea precisă la „capul 315 din învățăturile lui Evagrie" ne face să credem că autorul *Florilegiilor* a avut în față nu extrase din opera originală, ci tocmai lucrarea întreagă și, de aceea, s-a arătat grijuliu să citeze titlul original și structura numerică primară. În al treilea rând, *Florilegiile* ne dau o prețioasă indicație privind caracterul selectiv al colecției de care dispunem în manuscrisul *Benaki*, iar în al patrulea rând, numerotația arată că scrierea nu era organizată sub formă de centurii, cum erau *Capetele gnostice* ale lui Evagrie. Totodată, capul 315, citat în *Florilegii*, corespunde capului 109 din manuscrisul *Benaki*, ceea ce înseamnă că numerotația colecției ateniene este artificială, după cum arată și concordanța din ediția critică[47].

Prin urmare, titlul pentru care m-am resemnat să optez, în cele din urmă, pentru prezenta versiune românească este *Capete filocalice*, exprimând forma și conținutul operei. Însă autorii *Capetelor*, în presupusa lor calitate de ucenici ai lui Evagrie, au fost asumați, în toată cartea, cu ghilimele, reamintind, de fiecare dată, că e vorba de niște discipoli indirecți, îndepărtați, și nu întru totul fideli ai lui Evagrie.

Încheiem studiul nostru, invitând cititorul să-și formeze o viziune sintetică asupra complexei problematici legate de raporturile dintre Avva Evagrie și așa-numiții săi ucenici, privind imaginea de pe coperta volumului. Miniatura, reprodusă după un manuscris de secol XI, aflat în Biblioteca Academiei Române, pare să redea, prin atitudinea personajelor, tocmai acel hibrid alcătuit, în proporții variabile, din admirație și rezervă critică, din receptare și reevaluare, care exprimă taina libertății personale a discipolilor și tincturează totodată raporturile, uneori contradictorii, dintre Evagrie și pretinșii săi ucenici. Astfel, în timp ce

[47] P. GÉHIN, „Table de concordance", 1, p. 297.

grupul acestora din urmă este în mod vădit scindat între atitudini divergente, care merg de la o ascultare pătrunsă de uimire și venerație, până la detașare critică și chiar șoapte răstălmăcitoare, Învățătorul, surprins de miniaturist într-o atitudine tihnită și senină, privește netulburat și intangibil spre înălțimi și zări numai de el pătrunse.



Ținând cont de toate aceste elemente, îi lăsăm cititorului bucuria de a înainta, pas cu pas, în citirea *Capetelor*, ajutat de notele finale, menite să lămurească anumiți termeni sau noțiuni filocalice și să le încadreze în tradiția duhovnicească, de la începuturi și, uneori, până în prezent. În acest fel, notele depășesc rolul unor simple explicații punctuale și urmăresc lărgirea orizontului de cuprindere al cititorului, invitat la o citire implicată, care să-l facă să surprindă dinamismul și unitatea tradiției filocalice, până astăzi. Acesta și este tâlcul prezenței, în notele și comentariile finale, a unor autori duhovnicești din zilele noastre, precum Sfântul Iosif Isihastul (†1959) sau Arhimandritul Emilianos Simonopetritul (†2019). Am încercat, în acest fel, să surprind devenirea diacronică a unor concepte filocalice, ajunse până la noi încărcate cu multiple straturi de sens, după aproape două milenii de întrebuințare în Biserică. În același timp, am urmărit evidențierea bogăției de teme filocalice a colecției ateniene, bogăție care, cu mult timp înaintea noastră, a reținut atenția unor Sfinți Părinți, făcând ca o parte considerabilă din colecție să treacă în moștenirea teologică perenă a tradiției patristice.

Cu aceste considerente, lăsăm textul original grec și traducerea lui în limba română, însoțită de notele finale, să-și întâmpine, după cincisprezece secole, cititorii, dintre care unii cu siguranță că l-au mai întâlnit deja, indirect și fragmentar, în alte scrieri patristice.

Ieromonah Agapie Corbu

BIBLIOGRAFIE

1. SIGLE ȘI ABREVIERI

a. COLECȚII

ΒΕΠΕΣ	Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Ἔκδοσις τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος
DS	Dictionnaire de Spiritualité, Paris
ΕΠΕ	Ἕλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλισίας
EIBMBOR	Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române
EIBMO	Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă
FR	Filocalia românească
PG	Patrologia Graeca, (ed.) J. P. Migne, Paris
PL	Patrologia Latina, (ed.) J. P. Migne, Paris
PO	Patrologia Orientalis, (ed.) R. Graffin/F. Nau, Paris/Turnhout
PSB	Părinți și Scriitori Bisericești
SC	Sources Chretiénnes, Les Éditions du Cerf, Paris

b. SCRIERI EVAGRIENE[1]

Ant — *Antireticul* [Frankenberg, Wilhelm, *Evagrius Ponticus*, Berlin, 1912, pp. 473-545]

[1] În cazul în care nu este menționată nicio versiune în românește, traducerile îmi aparțin (Ierom. Agapie Corbu).

Cog *Despre gânduri* [ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, editarea textului grec, introd., trad., note și index de Paul Géhin, *SC* 438, Ed. Cerf, Paris, 1998]

Disc *Ucenicii lui Evagrie* [ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Chapitres des disciples d'Évagre*, ediția princeps a textului grec, introd., trad., note și index de Paul Géhin, *SC* 514, Ed. Cerf, Paris, 2007]

Ep *Epistole* [FRANKENBERG, Wilhelm, *Evagrius Ponticus*, Berlin, 1912, pp. 565-611; transcriere politonică în *ΒΕΠΕΣ*, vol. 79, Atena, 2000, pp. 192-237]

Ep fid *Epistula fidei* [*PG* 32, 245-268; *ΒΕΠΕΣ*, vol. 79, Atena, 2000, pp. 160-173; în limba română: Sfântul VASILE CEL MARE, *Epistole*, *PSB* 3 (serie nouă), trad. rom. de pr. Teodor Bodogae, Ed. Basilica, București, 2010, pp. 43-54]

Ep Mel *Epistola către Melania* [FRANKENBERG, Wilhelm, *Evagrius Ponticus*, Berlin, 1912, pp. 613-619; transcriere politonică în *ΒΕΠΕΣ*, vol. 79, Atena, 2000, pp. 152-159; în limba română: BUNGE, Ieromonah Gabriel, *Evagrie Ponticul. O introducere*, trad. rom. de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999, pp. 215-239]

Eul *Tratatul către Evloghie* [ÉVAGRE LE PONTIQUE, *À Euloge, Des vices opposés aux vertus*, editarea textului grec, introd., trad., note și index de Charles-Antoine Fogielman, *SC* 591, Ed. Cerf, Paris, 2017]

Gn *Gnosticul* [ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Le Gnostique*, ediția critică a fragmentelor grecești, trad. și comentariu de Antoine Guillaumont și Claire Guillaumont, *SC* 356, Ed. Cerf, Paris, 1989]

in Eccl *Scolii la Ecclesiast* [ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Scholies à L'Ecclésiaste*, ediția princeps a textului grec, introd., trad., note și index de Paul Géhin, *SC* 397, Ed. Cerf, Paris, 1993; în limba română: EVAGRIE PONTICUL, *Scolii la Pilde și Ecclesiast*, trad. rom. de ierom. Agapie Corbu, EIBMO, București, 2017, pp. 183-219]

in Prov *Scolii la Pilde* [ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Scholies aux Proverbes*, introd., text critic, trad., note și index de Paul Géhin, *SC* 340, Ed. Cerf, Paris, 1987; în limba română: EVAGRIE PONTICUL, *Scolii la Pilde și Ecclesiast*, trad. rom. de ierom. Agapie Corbu, EIBMO, București, 2017, pp. 59-180]

in Ps *Scolii la Psalmi* [*ΒΕΠΕΣ*, vol. 80, Atena, 2002, pp. 11-351]

KG *Capete gnostice* [FRANKENBERG, Wilhelm, *Evagrius Ponticus*, Berlin, 1912, pp. 49-423; cu transcriere politonică în *ΒΕΠΕΣ*, vol. 78, Atena, 2002, pp. 86-136]

O cog Despre cele opt *gânduri* [*PG* 79, 1145-1164]

Or *Despre rugăciune* [ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Sur la prière*, editarea textului grec, introd., trad., note și index de Paul Géhin, *SC* 589, Ed. Cerf, Paris, 2017]

Paren *Pareneză monahală* [FRANKENBERG, Wilhelm, *Evagrius Ponticus*, Berlin, 1912, pp. 559-563; cu transcriere politonică în *ΒΕΠΕΣ*, vol. 79, Atena, 2000, pp. 179-183]

Pr *Făptuitorul* [ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou Le Moine*, vol. I-II, editarea critică a textului grec, trad. și comentariu de Antoine Guillaumont și Claire Guillaumont, *SC* 170-171, Ed. Cerf, Paris, 1970-1971.]

Rer mon Schiță monahicească [*PG* 40, 1252-1264]

Sk *Skemmata* [FRANKENBERG, Wilhelm, *Evagrius Ponticus*, Berlin, 1912, pp. 423-471; transcrierea politonică și fragmente noi în *ΒΕΠΕΣ*, vol. 78, Atena, 2002, pp. 146-151]

VE *Viața coptă a lui Evagrie* [BUNGE, Ieromonah Gabriel, *Evagrie Ponticul. O introducere*, trad. rom. de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999, pp. 179-192]

Vit *Despre răutățile opuse virtuților* [ÉVAGRE LE PONTIQUE, *À Euloge, Des vices opposés aux vertus*, editarea textului grec, introd., trad., note și index de Charles-Antoine Fogielman, *SC* 591, Ed. Cerf, Paris, 2017]

33 capete [*PG* 40, 1264-1268]

2. IZVOARE

ANTONIE, *Ep* = Sfântul ANTONIE CEL MARE, *Epistole*, trad. rom. de diac. Ioan I. Ică jr., în BUNGE, Schiarhimandrit Gabriel, *Rugăciunea în Duh și Adevăr*, trad. rom. de Maria-Cornelia și diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2015, pp. 551-580.

*** *Apoftegmele Părinților* sau *Patericul*, *PG* 65; în limba română: *Patericul*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Alba Iulia, 1990.

ARISTOTEL, *Categorii*, în *Organon*, vol. I, trad. rom. de Mircea Florian, Ed. Științifică, București, 1957, pp. 119-191.

ARISTOTEL, *Despre suflet*, trad. rom. de Alexander Baumgarten, Ed. Humanitas, București, 2005.

ARISTOTEL, *Etica nicomahică*, trad. rom. de Stella Petecel, Ed. Iri, București, 1998.

ARISTOTEL, *Metafizica*, trad. rom. de Andrei Cornea, Ed. Humanitas, București, 2007[2].

ARISTOTEL, *Topica*, în *Organon*, vol. IV, trad. rom. de Mircea Florian, Ed. Științifică, București, 1963, pp. 3-258.

AUGUSTIN, *De Trinitate*, *PL* 42, 819-1098.

AUGUSTIN, *In Ioanem Evangelium tractatus* CXXIV, *PL* 35, 1370-1975.

BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, *Correspondance. Vol II. Aux cénobites (Lettres 399-616)*, *SC* 451, text critic, note și index de F. Neyt și Paula de Angelis-Noah, cu trad. de L. Regnault, Ed. Cerf, Paris, 2001; în limba română: Sfinții VARSANUFIE ȘI IOAN, *Scrisori duhovnicești*, *FR* 11, trad. rom. de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2009.

CABASILA, *Viața în Hristos* = NICOLAS CABASILAS, *La vie en Christ*, vol. I-II, introd., text critic, trad. și adnotări de Marie-Hélène Congourdeau, *SC* 355; 361, Ed. Cerf, Paris, 1989, 1990; în limba română: Sfântul NICOLAE CABASILA, *Despre viața în Hristos*, trad. rom. și note de pr. prof. Teodor Bodogae, EIBMO, București, 2014.

CALIST A, *Meșteșugul* = Sfântul CALIST ANGELICUDE, *Meșteșugul liniștirii*, *FR* 8, trad. rom. de pr. prof. dr. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 1979.

CASIAN, *Despre mânie* = Sfântul IOAN CASIAN, *Despre mânie*, în: *Despre cele opt gânduri ale răutății*, *FR* 1, trad. rom. de pr. prof. dr. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 2008.

CLEMENT, *Stromate* = CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele*, *PSB* 5, trad. rom. de pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1982.

DAMASCHIN, *Dogmatica* = Sfântul IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, trad. rom. de pr. prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2005.

DIADOH, *KG* = Diadoque de Photicé, *Oeuvres spirituelles*, introd., text critic, trad. și note de Édouard des Places, *SC* 5 bis, Paris, 1955; în limba română: Sfântul DIADOH AL FOTICEII, *Capete gnostice*, *FR* 1, trad. rom. de pr. prof. dr. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 2008.

DIONISIE, *ND* = Sfântul DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre numele divine*, trad. rom.

de pr. D. Stăniloae, Ed. Paideia, 1996.

DOROTEI, *Învățături* = Avva DOROTEI, *Felurite învățături*, *FR* 9, trad. rom. de pr. prof. dr. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 1980.

EMILIANOS, *Isaia* = Arhimandrit EMILIANOS SIMONOPETRITUL, *Tâlcuire la Avva Isaia*, trad. rom. de ierom. Agapie Corbu, Ed. Sf. Nectarie, Arad, 2013.

EMILIANOS, *Isihie* = Arhimandrit EMILIANOS SIMONOPETRITUL, *Tâlcuire la Sfântul Isihie*, trad. rom. de ierom. Agapie Corbu, Ed. Sf. Nectarie, Arad, 2008.

EMILIANOS, *Maxim* = Arhimandrit EMILIANOS SIMONOPETRITUL, *Tâlcuire la Sfântul Maxim Mărturisitorul*, trad. rom. de ierom. Agapie Corbu, Ed. Sf. Nectarie, Arad, 2017.

EPICTET, *Manualul* = *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae: accedunt fragmenta, Enchiridion ex recensione Schweighaeuseri, gnomologiorum Epicteteorum reliquiae*, H. Schenkl (ed.), Leipzig, 1894; în limba română: Epictet, *Manualul*, trad., note și indice de nume de Ioana Costa, Ed. Seneca, București, 2015.

EPIFANIE, *Ancoratus* = EPIFANIE AL SALAMINEI, *Ancoratus* (ediție bilingvă), trad. rom. și note de Oana Coman, Ed. Polirom, Iași, 2007.

*** *ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ ΤΩΝ ΙΕΡΩΝ ΝΗΠΤΙΚΩΝ*, vol. 1-5, Ed. Aster, Atena, 1957-1986.

FILOTEI, *Capete* = FILOTEI SINAITUL, *Capete despre trezvie*, *FR* 4, trad. rom. de pr. prof. dr. D. Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1994.

Fragmentele stoicilor vechi = XXX, *Fragmentele stoicilor vechi. Zenon și discipolii lui Zenon* (vol. I), ediție bilingvă, (ed.) Hans von Arnim, trad. rom. și note de Filotheia Boghiu și Cristian Bejan, Ed. Humanitas, București, 2016.

GRIGORIE CEL MARE, *Moralia in Iob*, *PL* 75-76.

GRIGORIE DE NYSSA, *CC* = Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, *PSB* 29, trad. rom. de pr. prof. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 1982.

GRIGORIE DE NYSSA, *DF* = Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Despre fericiri*, *PSB* 29, trad. rom. de pr. prof. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 1982.

GRIGORIE SINAITUL, *Învățătură precisă* = Sfântul GRIGORIE SINAITUL, *Învățătură precisă despre liniștire și rugăciune, despre semnele harului și ale amăgirii*, *FR* 7, trad. rom. de pr. prof. dr. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 1977.

HESIOD, *Munci și zile*, trad. rom. de Ștefan Bezdechi, Ed. Științifică, București, 1957.

IERONIM, *Ep* = IERONIM, *Epistole*, *PL* 22, 325-1224.

IOAN CARPATIUL, *Capete* = Sfântul IOAN CARPATIUL, *O sută de capete mângâietoare, către monahii din India care i-au scris lui*, *FR* 4, trad. rom. de pr. prof. dr. D. Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1994.

IOSIF HAZZAYA, *Epistola* = Avva IOSIF HAZZAYA, *Epistola despre etapele vieții monahale*, în Avva Iosif Hazzaya – Văzătorul de Dumnezeu, *Scrieri duhovnicești*, trad. rom. de ierom. Agapie Corbu, Ed. Sf. Nectarie, Arad, 2019.

IOSIF ISIHASTUL, *Mărturii* = Gheron IOSIF ISIHASTUL, *Mărturii din viața monahală*, trad. rom. de pr. prof. dr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 2003[2].

ISAAC, *CA* = ΙΣΑΑΚ ΤΟΥ ΣΥΡΟΥ, *Λόγοι Ἀσκητικοί*, ediție critică a textului grec, confruntat cu originalul siriac, (ed.) Marcel Pirard, Sfânta Mănăstire Iviron, Sfântul Munte, 2012; în limba română: Sfântul ISAAC SIRUL, *Cuvinte ascetice*, *FR* 10, trad. rom. de pr. prof. dr. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 1981.

ISAAC, *KG* = Sfântul ISAAC SIRUL, *Capete gnostice*, în Sfântul ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici*, Partea a II-a, trad. rom. de diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2003.

ISIHIE, *DT* = Sfântul ISIHIE SINAITUL, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, *FR* 4, trad. rom. de pr. prof. dr. D. Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1994.

MARCU ASCETUL, *DB* = Marc le Moine, *Traités*, vol. I, introd., text critic, trad., note și index de Georges-Matthieu de Durant, *SC* 445, Paris, 2000; în limba română: Sfântul MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, *FR* 1, trad. rom. de pr. prof. dr. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 2008.

MARCU ASCETUL, *LD* = Marc le Moine, *Traités*, vol. I, introd., text critic, trad., note și index de Georges-Matthieu de Durant, *SC* 445, Paris, 2000; în limba română: Sfântul MARCU ASCETUL, *Despre legea duhovnicească în 200 de capete*, *FR* 1, trad. rom. de pr. prof. dr. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 2008.

MAXIM, *Ambigua* = Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, trad. rom. de pr. prof. dr. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 2006.

MAXIM, *CD* = MASSIMO CONFESSORE, *Capitoli sulla carità*, ediție critică cu

introd., trad. și note de Aldo Ceresa-Gastaldo, Ed. Studium, Roma, 1963; în limba română: Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete despre dragoste*, *FR* 2, trad. rom. de pr. prof. dr. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 2008.

MAXIM, *CT* = Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete teologice*, *FR* 2, trad. rom. de pr. prof. dr. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 2008.

MAXIM, *Talasie* = MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, vol. I-II, trad. de Françoise Vinel, *SC* 529, 554, Paris, 2010, 2012; în limba română: Sfântul MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, *FR* 3, trad. rom. de pr. prof. dr. D. Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 1999.

NICHITA, *Capete* = Sfântul NICHITA STITHATUL, *Capete despre* făptuire, despre fire și despre cunoștință, *FR* 6, trad. rom. de pr. prof. dr. D. Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 1997.

NICODIM, *Paza* = Sfântul NICODIM AGHIORITUL, *Paza celor cinci simțuri*, trad. rom. de arhim. Dometian, transliterată și diortosită de ierod. Ambrozie Botez și Bogdan Pârâială, Ed. Bunavestire, Bacău, 2001.

PALADIE, *HL* = PALLADIO, *La Storia lausiaca*, text critic de G.J.M. Bartelink, Fondazione Lorenzo Valla, 1974; în limba română: PALADIE, *Istoria lausiacă*, trad. rom. de pr. prof. dr. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 1993.

PALAMA, *Capitole* = Sfântul GRIGORIE PALAMA, *Capitole despre rugăciune și curăția inimii*, în Sfântul GRIGORIE PALAMA, *Scrieri II*, trad. rom. de diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2005.

PALAMA, Împărtășirea dumnezeiască = ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, *ΛΟΓΟΙ ΥΠΕΡ ΤΟΝ ΙΕΡΩΣ ΗΣΥΧΑΖΟΝΤΩΝ*, în: *ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ* 2, *ΕΠΕ*, vol. 54, Tesalonic, 1982; în limba română: Sfântul GRIGORIE PALAMA, *Despre împărtășirea dumnezeiască și îndumnezeitoare sau despre simplitatea dumnezeiască și mai presus de fire*, *FR* 7, trad. rom. de pr. prof. dr. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 1977.

PALAMA, *În apărarea* = ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, *ΛΟΓΟΙ ΥΠΕΡ ΤΟΝ ΙΕΡΩΣ ΗΣΥΧΑΖΟΝΤΩΝ*, în: *ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ* 2, *ΕΠΕ*, vol. 54, Tesalonic, 1982; în limba română: Sfântul GRIGORIE PALAMA, În apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt, în: Sfântul GRIGORIE PALAMA, *Opere complete*, vol. III-IV, trad. rom. de diac. Cornel Coman, Ed. Gândul Aprins, București, 2015-2016.

Palama, *Omilii* = ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ, *ΟΜΙΛΙΕΣ* (ΜΓ-ΞΙ), în: *ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ* 11, *ΕΠΕ*, vol. 79, Tesalonic, 1986; în limba română: Sfântul Grigorie Palama, *Omilii*, vol. 1-3, trad. rom. de Constantin Daniel şi Laura Pătraşcu (vol. 1), Parascheva Grigoriu (vol. 2 şi 3), Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000 (vol. 1), 2004 (vol. 2), 2007 (vol. 3).

Palama, *Xenia* = Sfântul Grigorie Palama, *Despre patimi, virtuţi şi răgazul minţii către Xenia*, în *Sfântul Grigorie Palama, Scrieri II*, trad. rom. de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2005.

Palamas, Saint Gregory, *The One Hundred and Fifty Chapters*, ediţie critică, trad. şi studiu introd. de Robert E. Sinkewicz, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1988; în limba română: Sfântul Grigorie Palama, *150 de capete despre cunoştinţa naturală, despre cunoaşterea lui Dumnezeu, despre viaţa morală şi despre făptuire*, *FR* 7, trad. rom. de pr. prof. dr. D. Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1977.

Platon, *Banchetul*, trad. rom. de Petru Creţia, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2006[2].

Platon, *Lysis*, trad. rom. de Constantin Noica în Platon, *Opere*, vol. II, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976.

Platon, *Phaidon*, trad. rom. de Petru Creţia, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2006[2].

Platon, *Phaidros*, trad. rom. de Gabriel Liiceanu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2006[2].

Scara = Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, *FR* 9, trad. rom. de pr. prof. dr. D. Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1980.

Simeon Metafrastul, *Parafraza* = Sfântul Simeon Metafrastul, *Parafrază la cele 50 de Omilii duhovniceşti ale Sfântului Macarie Egipteanul*, *FR* 5, trad. rom. de pr. prof. dr. D. Stăniloae, Ed. Harisma, Bucureşti, 1995.

Simeon Noul Teolog, *Capete* = Sfântul Simeon Noul Teolog, *Capete teologice şi practice*, *FR* 6, trad. rom. de pr. prof. dr. D. Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997.

Socrate, *HE* = Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique* (IV-VI), *SC* 505, Ed. Cerf, Paris, 2006.

Teodor al Edessei, *Capete* = Sfântul Teodor al Edessei, *Capete foarte folositoare*, *FR* 4, trad. rom. de pr. prof. dr. D. Stăniloae, Ed. Harisma, Bucureşti, 1994.

3. LITERATURĂ SECUNDARĂ

Balthasar, *Metaphysik* = Balthasar, Hans Urs von, „Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus", în *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, 14 (1939), pp. 31-47.

Banev, Krastu, *Theophilus of Alexandria and the First Origenist Controversy. Rhetoric and Power*, Oxford University Press, 2015.

Borella, *Gnose* = Borella, Jean, *Problèmes de gnose*, Ed. Harmattan, Paris, 2007.

Bousset, *Apophthegmata* = Bousset, Wilhelm, *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Aus dem Nachluss hg.*, Tübingen, 1923.

Bouyer, Louis, „Gnôsis: le sens orthodoxe de l'expression jusqu'aux Pères alexandrines", în: *Journal of Theological Studies*, IV (1953), 2, pp. 118-203.

Bunge, Gabriel, „Encore une fois: Hénade ou Monade? Au sujet de deux notions-clés de la terminologie technique de l'Évagre le Pontique", în: *Adamantius*, 15 (2009), pp. 9-42.

Bunge, Gabriel, *Evagrie Ponticul. O introducere*, trad. rom. de diac. Ioan Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999.

Bunge, *Chapitres* = Bunge, Arhimandrit Gabriel, „*Les Chapitres des disciples d'Évagre* – un précieux témoin de la postérité de la pensée d' Évagre le Pontique au V[e] siècle" (59 p., în manuscris).

Bunge, Gabriel, „Évagre le Pontique fut-il un condisciple de saint Jean Chrysostome?", în *Irénikon*, 3 (2018), pp. 163-183; 323-345.

Bunge, Gabriel, *Părintele duhovnicesc şi gnoza creştină*, trad. rom. de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2000.

Bunge, *Rugăciunea* = Bunge, Schiarhimandrit Gabriel, *Rugăciunea în Duh şi Adevăr*, trad. rom. de Maria-Cornelia şi diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2015.

Casiday, Augustine M., *Evagrius Ponticus*, Routledge, London and New York, 2006.

Casiday, Augustine M., „Gabriel Bunge and the Study of Evagrius Ponticus", în: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 48 (2004), 2, pp. 249-297.

Casiday, Augustine M., „On Heresy in Modern Patristic Scholarship: the case of Evagrius Ponticus", în: *Heythrop Journal*, LIII (2012), pp. 241-252.

CASIDAY, Augustine M., *Reconstructing the theology of Evagrius Ponticus*, Cambridge University Press, New York, 2013.

CORRIGAN, Kevin, *Evagrius and Gregory. Mind, Soul and Body in the 4th Century*, Ashgate, 2009.

CRAINIC, Nichifor, *Cursurile de mistică*, Ed. Deisis, Sibiu, 2010.

DRISCOLL, Jeremy, *Evagrius Ponticus: „Ad Monachos" (translation and commentary)*, The Newman Press, New York, 2003.

*** *Evagrius and His Legacy*, (ed.) KALVESMAKY, Joel, YOUNG, Robin Darling, University of Notre Dame, Indiana, 2016.

FURRER-PILLIOD, Christiane, *ΟΡΟΙ ΚΑΙ ΥΠΟΓΡΑΦΑΙ – Collections alphabétiques des définitions profanes et sacrées*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2000.

GUILLAUMONT, Antoine, „La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évagrienne", în: *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, vol. 50, Beirut, 1984, pp. 255-262.

GUILLAUMONT, Antoine, *Les Képhalaia Gnostica d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens, coll. Patristica Sorbonensia* 5, Paris, Seuil, 1962.

GUILLAUMONT, Antoine, „Les six centuries des «Képhalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique", *PO* 28, fasc.1, Paris, 1958.

GUILLAUMONT, Antoine, *Un philosophe au désert – Évagre le Pontique*, Ed. J. Vrin, Paris, 2009.

HADOT, Pierre, *Exerciții spirituale și filosofie antică*, trad. rom. de pr. Constantin Jinga, Ed. Sf. Nectarie, Arad, 2015.

HAUSSHERR, *Leçons* = HAUSSHERR, Irenée, *Les leçons d'un contemplatif*, Ed. Beauchesne, Paris, 1960.

HEFELE, *Histoire* = HEFELE, Karl Joseph von, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, vol. II, 2, Letouzey et Ané, Paris, 1908.

HOMBERGEN, Daniël, *The Second Origenist Controversy, coll. Studia Anselmiana* 132, Roma, 2001.

LARCHET, *Maxim* = LARCHET, Jean-Claude, *Introducere în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. rom. de Marinela Bojin, Ed. Doxologia, Iași, 2013.

LARCHET, *Teologia* = LARCHET, Jean-Claude, *Teologia energiilor dumnezeiești*, trad. rom. de Marinela Bojin, Ed. Basilica, București, 2016.

MUYLDERMANS, *Evagriana* = MUYLDERMANS, Joseph, *Evagriana*, în: *Le Muséon*, 44, cu completări din: *Nouveaux fragments grecs inédits*, Paris, 1931.

PARAMELLE, Joseph, „Chapitres des disciples d'Évagre dans un manuscrit grec du Musée Bénaki d'Athènes", în: *Parole de l'Orient*, 6-7, 1978, pp. 101-113.

RICHARD, Marcel, „Florilèges spirituels grecs", în: *DS* 5, 475-510.

ROMANIDES, *Dogmatica* = ROMANIDES, Pr. Ioannis, *Dogmatica patristică ortodoxă. O expunere concisă*, trad. rom. de Dragoș Dâscă, Ed. Ecclesiast, Sibiu, 2010.

ROMANIDES, *Teologia* = ROMANIDES, Prot. prof. univ. dr. Ioannis, *Teologia patristică*, trad. rom. de pr. dr. Gabriel Mândrilă, Ed. Metafraze, București, 2011.

ROMANIDES, *Texte* = ΡΩΜΑΝΙΔΟΥ, Ἰωάννου Σ., *Κείμενα Δογματικῆς και Συμβολικῆς Θεολογίας τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, vol. 2, Ed. P. S. Pournara, Tesalonic, 2009.

STEINER, George, *După Babel. Aspecte ale limbii și traducerii*, trad. rom. de V. Negoiță și Șt. Avădanei, Ed. Univers, București, 1983.

ZÖCKLER, *Evagrius* = ZÖCKLER, Otto, *Evagrius Pontikus. Seine Stellung in der altchristlichen Literatur - und Dogmengeschichten*, München, 1893.

4. INSTRUMENTE DE LUCRU

ΒΡΕΤΤΟΣ, Λάμπρος Σ., *Λεξικό Τελετών, Εορτών και Αγώνων των αρχαίων Ελλήνων*, Ed. Konidare, Atena, 2008.

CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Ed. Klincksieck, Paris, 1999.

ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΥ, Δημήτριος, Μέγα Λεξικὸν ὅλης τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης, vol. 1-9, Atena, 1954-1958.

GEORGESCU, Constantin, GEORGESCU, Simona, GEORGESCU, Theodor, *Dicționar grec-român*, Ed. Nemira, București, 2012-2015.

LAMPE, Geoffrey William Hugo, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 2010.

*** ΛΕΞΙΚΟ ΣΟΥΪΔΑ, Ed. Thyrathen, Atena, 2002.

LIDDELL, Henry G., SCOTT, Robert, JONES, Henry S., *A Greek-English Lexicon with a Revised Supplement*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

MONTANARI, Franco, *ΣΥΓΧΡΟΝΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ*, Ed. Dim. N. Papadima, Atena, 2016.

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Traducerea a fost realizată după textul critic grecesc, editat de Paul Géhin în volumul *Chapitres des disciples d'Évagre*, colecția *Sources chrétiennes*, la editura pariziană *Le Cerf* (Paris, 2007). Suntem recunoscători domnului Paul Géhin și editurii *Le Cerf* pentru bunăvoința cu care ne-au oferit, în format electronic, textul original grecesc, precum și dreptul de a-l reproduce în ediția de față. Textul reprezintă unica variantă cunoscută azi a colecției de *Capete ale „ucenicilor" lui Evagrie*, cum este numită în manuscrisul atenian *Benaki 72*.

De-a lungul traducerii, am încercat să respect, pe cât a fost cu putință, principiul parității lingvistice și să mențin traducerea în registrul terminologic filocalic îndătinat în limba română, evitând atât neologismele inutile, cât și arhaismele ininteligibile și termenii desueți.

La lămurirea unor probleme de vocabular tehnic și a implicațiilor lor în gândirea filozofică antică târzie m-au ajutat discuțiile de specialitate cu domnul profesor Claudiu Mesaroș (Facultatea de Filosofie a Universității de Vest din Timișoara), iar în cursul traducerii am avut prilejul să discut unele variante cu doamna profesor Maria-Luiza Oancea (Facultatea de Limbi Clasice a Universității din București), care a și revăzut cu multă bunăvoință și competență varianta finală a versiunii românești. Nu-l uit nici pe tânărul clasicist și teolog Nicolae Coșofreț, care a parcurs de mai multe ori textul brut și a făcut observații pertinente. Tuturor țin să le mulțumesc.

Viziunea de ansamblu asupra acestui text monahal timpuriu şi liniile structurale ale notelor şi comentariilor au suferit mai multe modificări odată cu înaintarea în traducere, cu şlefuirea ei şi cu redactarea notelor. Însă perspectiva finală, aceea pe care cititorul o va descoperi parcurgând cartea, se datorează discuţiilor îndelungi, tihnite şi amănunţite – contrapunct diurn (şi, de ce nu, rezultat?) al privegherilor de noapte – purtate în isihia Alpilor elveţieni cu Părintele Gabriel Bunge în jurul tematicii duhovniceşti şi teologice a *Capetelor* din manuscrisul *Benaki*.

Părintelui Gabriel, aşadar, îi închin acest volum, ca reflex al prieteniei nobile şi elevate duhovniceşte pe care mi-a arătat-o, volum apărut în anul în care Părintele păşeşte, senin şi luminos, în cel de-al optulea deceniu al vieţii, de-a lungul căreia a ilustrat rarisima îngemănare dintre erudiţie şi duhovnicie.

Ieromonah Agapie Corbu

Intervenţiile editorului în textul grec sunt marcate după cum urmează:

<...> – lacună

[ ] – cuvânt sau grup de cuvinte din Manuscrisul Benaki considerat interpolat sau de prisos

< > – cuvânt sau grup de cuvinte absente din manuscris, dar completat graţie unui text paralel grec sau siriac.

Sistemul trimiterilor patristice din interiorul textului

1. Referinţele patristice de pe pagina din stânga, de la sfârşitul fiecărui cap grecesc, trimit la:

- *Capetele* cu conţinut asemănător din colecţia *Benaki*;
- scrierile evagriene care conţin aluzii sau idei complementare;
- *Capetele despre dragoste* ale Sfântului Maxim Mărturisitorul, care preiau sau prelucrează textul respectivului cap;

- texte ale Sfântului Isaac Sirul, care utilizează sau citează respectivul cap, nesemnalate în ediţia critică.

2. Referinţele patristice de pe pagina din dreapta, din dreapta textului românesc, semnalează:

- citări literale din scrierile Avvei Evagrie Ponticul;
- citări literale, parţiale sau integrale ale respectivului cap în *Capetele despre dragoste* ale Sfântului Maxim Mărturisitorul;

3. Prescurtările folosite la sistemul de trimiteri patristice se găsesc în cadrul *Bibliografiei*.

Folosirea indicilor

Asteriscul (*) semnalează o citare completă, şi nu o simplă aluzie;

Citatele şi aluziile biblice sunt indicate pe pagina din stânga, în marginea textului grec;

Numerotarea rândurilor capetelor greceşti corespunde, cu aproximaţie, celei din ediţia critică;

Indicii trimit la numărul *Capetelor* din colecţia *Benaki*.

UCENICII LUI EVAGRIE

CAPETE FILOCALICE

I. CAPITA COLLECTIONIS ATHENIENSIS

Κεφάλαια τῶν μαθητῶν τοῦ Εὐαγρίου

α´

Ὁ ἰατρὸς ἅμα ἰατρός, ἅμα ἔχει τὴν ἰατρικήν· καὶ μὴ ἐνεργῶν δὲ λέγεται πρῶτον ἀπ᾽ αὐτῆς· πρῶτον γὰρ τέμνει καὶ δεύτερον θεραπεύει. Ἐπὶ θεοῦ ὁμοίως· πρῶτον ‹…› Ἐπιτηδειότητες ἰατρικαὶ ποιότητές εἰσιν νοεραί, αἱ δὲ ποιότητες ἐν τοῖς ἀσωμάτοις εἰσίν, ὁ δὲ θεὸς ὑπὲρ τὸ ἀσώματόν ἐστιν.

Disc 31; *KG* II, 47; *Ep fid* 3, 3-4;

β´

Ὅσα λέγεται εἶναι τὸν θεόν, τούτων τὰ μὲν κατ᾽ οὐσίαν, τὰ δὲ κατ᾽ ἐνέργειαν λέγεται εἶναι, ὡς μὲν πρὸς τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα ὁμοουσίως, ὡς δὲ πρὸς τὴν κτίσιν ἐνεργητικῶς, οἷον πατέρα, ἀρχήν, δημιουργόν, κριτήν, προνοητήν. Ἅμα δὲ τῷ ἐπινοηθῆναι θεόν, ἐπινοεῖται πατήρ, ‹ἀρχή›, δημιουργός, κριτής, προνοητής· οὐ μὴν δὲ δημιουργῶν ἢ κρίνων ἢ προνοῶν, τότε μόνον ἐπινοεῖται εἶναι· ἄναρχος γὰρ ὑπάρχει, οὐσιώδης γνῶσις ὑπάρχων, ὡς τὸ «ὁ
Ies. 3, 14 ὢν ἀπέσταλκέ με», καὶ τὸ «ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος
Ps. 89, 2 σὺ εἶ», καὶ τὰ ὅμοια.

S 8 *in Ps* 138, 16; *Ep Mel* 31

I. CAPETELE DIN COLECȚIA ATENIANĂ

Capete ale *ucenicilor* lui Evagrie

1

Medicul, odată cu faptul că e medic, are și știința medicală. Chiar dacă nu lucrează, își ia numele în primul rând de la aceasta, pentru că mai întâi taie și, apoi, vindecă. Despre Dumnezeu la fel: întâi ‹…›. Aptitudinile medicale sunt însușiri intelectuale[1], însă însușirile se află în cele netrupești, în
timp ce Dumnezeu este deasupra a ceea ce e netrupesc.[2] Maxim, *CD* IV, 8

2

Dintre cele despre care se spune că este Dumnezeu, unele se spun potrivit cu ființa, altele potrivit cu lucrarea Lui[3]. Privitor la Fiul și la Duhul, ele se spun în legătură cu deofiinţimea lor; în privința creației, ele se spun din perspectiva lucrării,
ca de pildă că [Dumnezeu] e Tată, Început, Creator, Judecă- *KG* VI, 20
tor, Proniator. Atunci când El este gândit ca Dumnezeu, este gândit deopotrivă și ca Tată, Început, Creator, Judecător, Proniator[4]. Însă nu gândim că El este așa doar când creează sau judecă sau proniază, pentru că El este fără de început, fiind gnoza fiinţială[5], ca în: „Cel ce este m-a trimis" și: „Din veac și până în veac ești Tu" și cele asemenea.

γ΄

Τῷ πυρὶ ἅμα σύνεστι τὸ καίειν καὶ φωτίζειν καὶ ξηραίνειν, οὐ μὴν ἅμα ἐνεργεῖ τὰ πάντα· φωτίζει γὰρ καὶ ἀπὸ διαστήματος, καὶ οὐ καίει τὰ διεστηκότα.

δ΄

cf. Fc. 16; 21, 9-21; Τὸ τῆς προφητείας εἶδος τετραχῶς γίνεται, οἷον· ἐν ἱστορίᾳ,
Gal. 4, 21-31; 4, 24 ὡς τὸ ἐπὶ τοῦ Ἀβραάμ, «ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα», καὶ τὸ
Ps. 113, 1 «ἐν ἐξόδῳ Ἰσραὴλ ἐξ Αἰγύπτου»· καὶ διὰ λόγου, ὡς τὸ «ἰδοὺ ἡ
Is. 7, 14 παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει» καὶ τὰ ἑξῆς· καὶ τρίτον τυπικῶς, ὡς τὸ
cf. Iona 2; Zah. 11, 15 Ἰωνᾶ καὶ τὸ «λάβε σεαυτῷ σκεύη ποιμένος ἀπείρου» καὶ τὰ ἑξῆς·
Am. 8, 2; καὶ τέταρτον δι᾽ αἰνιγμάτων, ὡς τὸ «τί σὺ ὁρᾷς; ὁ δὲ εἶπεν· ἄγγος
Ier. 1, 11; Ier. 1, 13 ἰξευτοῦ», καὶ πάλιν ῥάβδον καρυΐνην καὶ λέβητα καὶ τὰ ἑξῆς.
Θαύμασαι δὲ ὅτι πῶς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς κεῖνται λόγοι μυστικοὶ περὶ πάντων.

S 11 *in Prov* 1, 17

ε΄

Ἐάν τις τῶν ἔξω εἴπῃ λόγον ἀληθῆ, μὴ θαυμάσῃς· ἢ γὰρ ἐκ τῶν φυσικῶν σπερμάτων ἐστὶν ἢ ἐξ ἀκοῆς τῶν ἁγίων ἢ ἐκ δαίμονος ἀκούσαντος· ἀκούουσι γὰρ πολλάκις τῶν ἁγίων διδασκόντων τοὺς ὑπ᾽ αὐτοὺς θεωρήματα πρακτικά.

Disc 7; 68; 149; 152; 178; *KG* VI, 37;

ϛ΄

Ὁ γνωστικὸς ἑαυτὸν δοκιμαζέτω, εἰ ἔστι κατὰ διάνοιαν αὐτοῦ πρῶτον μηδὲν ποιεῖν αἰσχρὸν μηδὲ λέγειν, δεύτερον μὴ μνησικακῆσαι τῷ ζημιώσαντι καὶ λυπήσαντι, καὶ τρίτον μὴ μνησικακῆσαι τῷ κακῶς αὐτὸν λέγοντι, καὶ τέταρτον εἰ χωρὶς νοημάτων καὶ θεωρημάτων προσεύχεται· τὸ πρῶτον τοῦ ἐπιθυμητικοῦ, τὸ

3

Împreună cu focul există și puterea de a arde, de a lumina și de a usca, chiar dacă nu le lucrează pe toate în același timp: căci [focul] luminează la distanță, dar nu arde ceea ce e departe.[6]

4

Prorocia se face în patru feluri, cum ar fi: în istorie – ca aceea privitoare la Avraam, „care [lucruri] sunt alegorice", și „la ieșirea lui Israil din Egipt"; printr-un cuvânt – ca de pildă: „Iată, fecioara va lua în pântece" și următoarele; în al treilea fel, în mod tipologic – ca și cu Iona, și cu versetul: „Ia-ți vase de păstor neiscusit" și următoarele; iar în al patrulea fel, prin ghicituri – ca în versetul: „Ce vezi? Iar el a zis: Un coș de păsărar" sau [în cuvintele] „toiag de nuc", „căldare" și cele următoare.[7] Mă minunez însă cum de în lucruri supuse simțurilor se află rațiuni tainice privitoare la toate.[8]

5

Dacă vreunul dintre cei din afară[9] spune un cuvânt adevărat, să nu te miri. Pentru că acest cuvânt provine fie din semințele naturale[10], fie din cele auzite de la sfinți, fie de la un demon care le-a auzit; fiindcă adeseori [demonii] trag cu urechea când sfinții îi învață contemplațiile făptuitoare[11] pe *Pr* 79
cei de sub povățuirea lor.[12]

6

Gnosticul[13] să se pună pe sine însuși la încercare[14]: mai întâi, dacă în cugetul său nu face sau spune ceva rușinos; în al doilea rând, dacă nu ține minte răul făcut de cel care l-a păgubit și l-a întristat; în al treilea rând, dacă nu poartă pică[15] celui care îl vorbește de rău; iar în al patrulea rând, dacă se roagă

δεύτερον τοῦ θυμικοῦ, τὸ τρίτον τῆς κενοδοξίας, ὅπερ δύσκολον εἶπε, τὸ τέταρτον τῆς ἀπαθείας καὶ τῆς γνώσεως τεκμήριον.

Disc 58; 85; 131; 147; *Ant* V, 6; MAXIM, *CD* III, 42-43

ζ´

Τὴν δικαιοσύνην οἱ ἔξω περιεκτικὴν πασῶν τῶν ἀρετῶν προέκριναν· ἀπονεμητικὴ γάρ ἐστι τῶν κατ᾽ ἀξίαν, τὸ συμφορώτερον παιδεύουσα· τὰς γὰρ κατ᾽ ἐνέργειαν ἁμαρτίας περιαιρεῖ, ταύτην καὶ ὁ νόμος προστάσσει. Κατὰ δὲ τὴν τοῦ Χριστοῦ διδασκαλίαν ἡ ἀγάπη πασῶν τῶν ἀρετῶν ἐστι περιεκτική· καὶ γὰρ τὸν ἔσω ἄνθρωπον καθαρίζει, τὰς κατὰ διάνοιαν ἁμαρτίας ἐκκόπτουσα.

Disc 58; 143; 199; *Pr* 89; *S* 70 *in Prov* 6, 4; *S* 204 *in Prov* 19, 26; *S* 3 *in Ps* 36, 6; MAXIM, *CD* IV, 44; IV, 74

η´

Ὥσπερ τῷ πάσχοντι ὀφθαλμὸν κατὰ φύσιν ἐστὶ τὸ κολλύριον ‹μᾶλλον› ἤπερ τῷ ὑγιαίνοντι, οὕτως τῇ ψυχῇ κατὰ φύσιν ἐστὶ τὸ σῶμα· αἱ δ᾽ ἐν τῇ τῆς μονάδος οὖσαι ὑγείᾳ ταύτης τῆς ὑλώδους παχύτητος οὐ χρείαν ἔχουσιν.

Disc 15; 198; *S* 323 *in Prov* 26, 10; *Pr* 41

θ´

Ἔστι τι παρὰ φύσιν πρὸς ἑαυτὸ λεγόμενον, οἷον ὡς τὸ ἕκτον δάκτυλον ἔχειν τινά· καὶ ἄλλο πρὸς τὸν χρόνον, ὡς ὅταν τις ἐνιαυσιαῖος ὢν ὀδόντας ἐνέγκῃ ἢ πώγωνα πρὸ καιροῦ· καὶ
cf. Ieș. 17, 6 τρίτον ὡς πρὸς τὸ εἶδος, ὡς ἐκ πέτρας ὕδωρ ἐκχεόμενον. Ὡς δὲ πρὸς τὴν σωματικὴν φύσιν, οὐδὲν τῶν τοιούτων παρὰ φύσιν ἐστίν· ἅπαντα γὰρ ἐκ τοῦ τετραστοίχου πέφυκε γίνεσθαι. Ἔτι δὲ καὶ ἡ ἄλογος μνήμη καὶ τὸ λαβεῖν νοήματα αἰσθητὰ καὶ τὸ γινώσκειν αἰσθητῶς καὶ τὸ τέμνειν τὴν φωνὴν ἀδιακρίτως καὶ

fără reprezentări mentale și speculații[16]. Primul lucru ține de partea poftitoare, al doilea de cea irascibilă, al treilea – despre care [Evagrie] spunea că e greu de atins – de slava deșartă, al patrulea ține de nepătimire, fiind și un semn distinctiv al cunoștinței [duhovnicești].[17]

7

Cei din afară au preferat dreptatea[18] ca fiind cuprinzătoarea *S 1 in Ps 30, 2*
tuturor virtuților, fiindcă ea împarte fiecăruia din cele care i *Gn 44*
se cuvin potrivit cu vrednicia lui, învățând ceea ce este mai
folositor. Ea îndepărtează cu totul păcatele cu fapta, și de aceea *S 7 in Ps 108, 9*
legea o poruncește. Dar cea care cuprinde toate virtuțile, potrivit învățăturii lui Hristos[19], este iubirea, pentru că ea curăță și omul lăuntric, tăind păcatele făcute în cuget.

8

După cum colirul este potrivit cu firea ochiului care suferă, mai mult decât cu a celui sănătos, tot așa trupul este potrivit cu firea sufletului[20]. Dar sufletele care sunt în sănătatea Monadei[21] nu au trebuință de această grosime materială.

9

Se poate spune despre ceva că este împotriva firii [întâi] față de sine însuși, ca de pildă, dacă cineva ar avea al șaselea deget. Un alt mod este în relație cu timpul, așa cum un copil de un an ar avea dinți sau i-ar crește barbă înainte de vreme. Al treilea mod este în relație cu înfățișarea, așa cum este apa izvorâtă din piatră. Dar, în ceea ce privește firea trupească, niciunul dintre modurile acestea nu este împotriva firii, pentru că toate sunt alcătuite în mod firesc din patru elemente. Dar

ἀποτελεῖν προφορικὸν λόγον ὡς ὁ ψιττακὸς καὶ ἡ κίσσα τῆς σωματικῆς ἐστι φύσεως.

Disc 10; 21; 38

ι´

cf. Num. 22, 28-30 Οὐ θαῦμα εἰ βοηθοῦντος τοῦ ἀγγέλου ἐλάλησεν ἡ ὄνος τῷ Βαλαάμ, ἄλογος οὖσα· ὁ λόγος γὰρ ὁ προφορικὸς τοῦ ποσοῦ ἐστι, τὸ δὲ ποσὸν τῇ σωματικῇ φύσει ὑποπίπτει, ὁ λόγος ἄρα τῆς σωματικῆς φύσεώς ἐστιν. Ὥσπερ οὖν ἐκ τῆς πρὸς τὸ σῶμα συναφείας συνέβη τὸ γελᾶν καὶ τὸ τρώγειν καὶ τὸ κοιμᾶσθαι τῷ λογικῷ, καὶ τὰ ἑξῆς, οὕτως καὶ τὸ προφορικῶς λαλεῖν. Τὴν ἐνέργειαν οὖν τοῦ λογικοῦ ἔλεγε μόνην εἶναι τὸ τοὺς λόγους τῶν πραγμάτων θεωρεῖν καὶ πρὸς τὸν θεὸν διάγειν.

Gn 21; *KG* IV, 19; *S* 18 *in Ps* 88, 37-38; Maxim, *CD* IV, 45

ια´

cf. Mt. 10, 16 Ἀνάμεσον δαιμόνων καὶ ἀγγέλων, ἀνάμεσον ὄφεων καὶ περιστερῶν εἶναι τοὺς ἀνθρώπους εἶπε· καὶ γὰρ κτηνῶν καὶ δαιμόνων καὶ ἀγγέλων οἱ ἄνθρωποι μέσοι. Τρώγοντες μὲν οὖν καὶ πίνοντες καὶ καθεύδοντες καὶ τὰ ἄλογα πάθη ἐνεργοῦντες, [καὶ] ὡς κτήνη κινοῦνται· ὀργιζόμενοι δὲ καὶ μνησικακοῦντες, ὡς δαίμονες· εὐχόμενοι δὲ καὶ ψάλλοντες καὶ θεολογοῦντες καὶ θεωροῦντες, ὡς ἄγγελοι.

Disc 13; 100; 201; *Pr* 69; *Gn* 27; *KG* I, 68; III, 34; IV, 13; *S* 16 *in Prov* 1, 32; *S* 60 *in Prov* 5, 9; *S* 249 *in Prov* 22, 28; *S* 9 *in Ps* 73, 19; *S* 35 *in Eccl* 5, 1-2; *Ep* 56; *Or* 61; Maxim, *CD* IV, 64

ιβ´

Τὰ ἐναντία πρὸς τὸ αὐτὸ πρᾶγμα θεωρεῖται, οἷον φῶς καὶ σκότος πρὸς τὸν ὀφθαλμὸν καὶ τὸν ἀέρα, ζωὴ καὶ θάνατος πρὸς τὸ ζῷον, ὑγεία καὶ νόσος ὁμοίως, δικαιοσύνη δὲ καὶ ἀδικία, γνῶσις καὶ ἀγνωσία πρὸς τὸ λογικόν. Μὴ ὄντος οὖν ἀέρος ἐν τῇ

și memoria irațională[22], faptul de a primi reprezentări mentale sensibile și de a cunoaște prin simțuri, de a slobozi sunete nedeslușite și de a rosti un cuvânt până la capăt, așa cum o fac papagalul și gaița, țin, toate, de firea trupească.[23]

10

Nu e o minune faptul că, ajutată de înger, măgărița lui Valaam a vorbit, deși era lipsită de rațiune, deoarece cuvântul rostit ține de cantitate, iar cantitatea cade sub firea trupească *Ep fid 2, 33-34* și, prin urmare, cuvântul ține de natura trupească. Așadar, după cum râsul, mâncatul, dormitul și celelalte ale ființei raționale provin din unirea cu trupul, tot așa și vorbirea articulată. Deci, zicea [Evagrie], lucrarea ființei raționale constă numai în a contempla rațiunile lucrurilor și în a petrece mereu întors spre Dumnezeu.[24]

11

[Evagrie] spunea că oamenii se află între demoni și îngeri, între șerpi și porumbei, pentru că oamenii sunt la mijloc între dobitoace, demoni și îngeri. Astfel, când mănâncă, beau, dorm și când lucrează patimile iraționale, se mișcă la fel cu dobitoacele; când se mânie și țin minte răul, ca demonii; iar când se roagă, psalmodiază, teologhisesc și contemplă, atunci [se mișcă] precum îngerii.[25]

12

Cele contrare se observă în raport cu același lucru. De exemplu, lumina și întunericul [se observă] în raport cu ochiul și cu aerul; viața și moartea, în raport cu viețuitorul; sănătatea și boala, la fel; dreptatea și nedreptatea, cunoștința

cf. 2 Cor. 11, 25 ἀβύσσῳ, νυχθήμερον οὐδεὶς ἐκεῖ ποιεῖ, ἀλλὰ μᾶλλον πνευματικὸς ὢν ὁ ἀπόστολος ἐστοχάσατο ὅτι τὸ διάστημα τοῦ χρόνου ‹ὃ› ἐκεῖ πεποίηκεν ὡρῶν ἦν εἰκοσιτεσσάρων, τουτέστι νυχθήμερον.

S 95 *in Prov* 7, 19-20; Maxim, *CD* IV, 46

ιγ´

cf. 2 Cor. 11, 25 Ἄβυσσον κατὰ θεωρίαν τινὰ τὴν ἀντικειμένην δύναμιν εἶπε, *cf. 1 Tim. 6, 20* νύκτα δὲ τοὺς πειρασμοὺς τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, ἡμέραν δὲ τὴν κατάληψιν τῆς ἀληθείας· ἀγγέλων γὰρ ἴδιον τὸ ἐν ἡμέρᾳ εἶναι διὰ παντός, δαιμόνων δὲ τὸ ἐν νυκτί, ἀνθρώπων δὲ τὸ ἐν *cf. 2 Cor. 11, 25* νυχθημέρῳ.

S 33 *in Prov* 3, 19-20; *S* 122 *in Prov* 10, 27; *S* 251 *in Prov* 23, 1-3; *S* 8 *in Ps* 70, 20; *S* 13 *in Ps* 76, 17; *S* 2 *in Ps* 134, 6

ιδ´

Ἡ πατρὶς τοῦ καθαροῦ νοῦ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ γνῶσίς ἐστιν· αἰχμάλωτος δὲ γίνεται ὅταν εἰς κακίαν καὶ ἄγνοιαν ἀπαχθῇ. Καὶ ἐν κακίᾳ μὲν ὤν, εἰς Αἴγυπτον κατέρχεται προαιρετικῶς, ὡς οἱ Ἑβραῖοι· ἀκάθαρτος δὲ ὤν, ἐξ ἀνάγκης ἐν ἀγνοίᾳ ἔσται καὶ μὴ θέλων· καὶ τοῦτό ἐστιν· «εἰς Αἴγυπτον κατέβη ὁ λαός μου τὸ *Is. 52, 4* πρότερον καὶ εἰς Ἀσσυρίους βίᾳ ἤχθησαν».

Disc 125; *S* 7 *in Ps* 13, 7; *S* 13 *in Ps* 67, 19; *S* 1 *in Ps* 125, 1

ιε´

Τῇ πρακτικῇ ὑπόκεινται ὗλαι πράγματα πέντε, σῶμα, ἄνθρωποι, βρώματα, χρήματα, κτήματα· πάντων δὲ τιμιώτατον τὸ σῶμα· διὸ καὶ οἱ τούτου καταφρονήσαντες μάρτυρές εἰσιν. Ἔλεγεν οὖν ὅτι διὰ τοῦτο ὁ διάβολος καὶ οἱ κατ᾽ αὐτὸν ὑποβάλλουσι πονηροὺς λογισμοὺς ἡμῖν καὶ κινοῦσιν ἡμᾶς πρὸς

și neștiința [se observă] în raport cu partea rațională a sufletului. Așadar, pentru că în adâncul mării nu este aer, nimeni nu poate să stea acolo o noapte și o zi. Întrucât răstimpul acesta are mai degrabă un înțeles duhovnicesc, Apostolul a socotit că intervalul de timp pe care l-a petrecut acolo a fost de douăzeci și patru de ore, adică „răstimpul de o noapte și o zi“[26].

13

Potrivit unei anumite contemplații[27], a numit „adânc“ puterea vrăjmașă, „noapte“ [a numit] ispitele gnozei cu nume mincinos, iar „zi“, înțelegerea adevărului. Pentru că îngerilor *Ep fid* 7, 4-5 le este propriu să fie pururea în zi, iar demonilor, în noapte, în *S* 22 *in Prov* 2, 12 timp ce oamenilor [le e propriu] să fie în „noapte și zi“. *S* 231 *in Prov* 21, 26

14

Patria minții curate este virtutea și cunoștința. Dar ea ajunge *S* 332 *in Prov* 27, 8 roabă când este târâtă către răutate și neștiință. Iar când se află în răutate, coboară în Egipt prin alegerea sa cumpănită, precum evreii; iar când este necurată, se va afla cu necesitate în neștiință, chiar și fără să vrea asta[28]. Acesta este [înțelesul versetului]: „Poporul Meu a coborât mai întâi în Egipt și a fost dus cu sila la asirieni.“

15

Cinci lucruri reprezintă materiile fundamentale ale făpturirii: trupul, oamenii, mâncărurile, banii, averile; dintre toate, cel mai de cinste este trupul. De aceea sunt martiri cei care l-au disprețuit. Din această pricină [Avva Evagrie] zicea că demonul și aliații lui ne strecoară gânduri rele și ne mișcă

γαστριμαργίαν καὶ πορνείαν, ἵνα ἐν τῷ πρώτῳ καὶ τιμιωτάτῳ δοθέντι ἡμῖν παρὰ θεοῦ μιανθῶμεν.

Disc 8

ιϛ´

Ὥσπερ ἐάν τις πιστευθῇ δημόσιά τινα καὶ λογοθετηθῇ, καθὼς εὑρέθη δαπανήσας εἰσπράττεται, οὕτως λόγον ἕκαστος τῶν ἀν-
cf. Rm 14,12 θρώπων δώσει· πᾶσι γὰρ ἐνεπίστευσεν ὁ θεός.

Disc 36

ιζ´

Πάντως πᾶν ὃ διά τι γίνεται ὑποδεέστερόν ἐστι τοῦ δι᾽ ὅτι γίνεται, οἷον· τὴν πρακτικὴν μετερχόμεθα διὰ τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν, ταύτην δὲ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γνῶσιν.

Maxim, *CD* III, 45

ιη´

Ἡ ἀπάθεια κατὰ δύναμιν ‹ἐν ταῖς› ἐντολαῖς, τὰ δὲ δόγματα ἐν τοῖς πράγμασιν, ἡ δὲ γνῶσις τοῦ θεοῦ ἐν τῇ πίστει ἐστίν.

Disc 128; *Pr* 1, 81; *KG* III, 83; Maxim, *CD* IV, 47

ιθ´

Ef 3, 10 «Ἡ πολυποίκιλος σοφία» [καὶ] τῶν ὄντων ἐστὶ γνῶσις· ἡ δὲ τοῦ θεοῦ γνῶσις μονοειδής γνῶσίς ἐστιν. Εἰ οὖν ὡς ἐνδέχεται θεὸν γνωσόμεθα, ἐξεταστέον εἰ αὐτὸ τὸ ἐνδεχόμενον γνωσθῆναι ταὐτόν ἐστι τῷ μὴ ἐνδεχομένῳ· εἰ γὰρ οὐκ ἔστι ταὐτόν, οὐ μονοειδὴς ἡ τοῦ θεοῦ γνῶσις, ἀλλὰ σύνθετος· εἰ δὲ ταὐτόν ἐστιν, ὡς καὶ ἔστιν, τὸν θεὸν γνωσόμεθα μονοειδῶς, οὐσιώδης γὰρ γνῶσίς ἐστι, καὶ οὐκ ἔστι μέρος αὐτοῦ καταληπτὸν καὶ ἕτερον μέρος ἀκατάληπτον.

Disc 123; *Ep fid* 7, 1-2

spre îmbuibarea pântecelui și desfrânare, ca să ne întinăm în primul și cel mai de cinste lucru dat nouă de Dumnezeu.[29]

16

După cum, dacă i se încredințează cuiva banii publici și i se cere socoteală de folosirea lor, e silit să plătească după cum i-a cheltuit, tot așa fiecare dintre oameni va da cuvânt [despre sine]. Pentru că Dumnezeu a încredințat tuturor [un talant].[30]

17

Întotdeauna, tot ceea ce se face pentru ceva este inferior *KG* I, 87
lucrului pentru care se face. Așa, de exemplu, venim la făptuire pentru cunoașterea celor ce sunt, iar la aceasta, pentru *Or* 52
cunoașterea lui Dumnezeu.[31]

18

Nepătimirea se găsește în potență în porunci, învățăturile [se găsesc] în lucruri, iar cunoașterea lui Dumnezeu e în credință.[32]

19

„Înțelepciunea cea de multe feluri" este cunoștința celor ce sunt, iar cunoștința lui Dumnezeu este o cunoștință uniformă[33]. Deci, dacă-L vom cunoaște pe Dumnezeu atât cât este cu putință, atunci trebuie să se cerceteze dacă ceea ce se poate cunoaște este același lucru cu ceea ce nu se poate cunoaște. Pentru că dacă nu-i același lucru, atunci cunoștința lui Dumnezeu nu este uniformă (simplă), ci compusă; iar dacă este același lucru, după cum și este, atunci pe Dumnezeu Îl vom cunoaște în chip uniform, fiindcă El este gnoza ființială, și în El nu e o parte care *Ep* 58
poate fi înțeleasă și una care nu poate fi înțeleasă.[34]

κ΄

Ἐὰν τὰς ἀκτῖνας τοῦ ἡλίου ἰδεῖν θέλῃ ὁ ὀφθαλμός, κάτω τοῖς πράγμασιν ἐνατενίζει· ἐὰν δὲ αὐτὸν τὸν ἥλιον, ἐπαναβαίνει τῶν πραγμάτων. Οὕτως καὶ ὁ νοῦς, ἐν τοῖς κτίσμασιν ἢ τοις πράγμασιν ὤν, ‹ἅτινα› οἷον αἱ ἀκτῖνες τοῦ θεοῦ εἰσι, θεωρεῖ τὸν λόγον αὐτῶν· ἐπὰν δὲ αὐτὸν τὸν θεὸν θέλῃ καταξιωθῆναι ἰδεῖν, ἔξω ὢν τῶν πραγμάτων ὄψεται αὐτόν.

κα΄

Οὐκ ἀντίκειται τὸ ἁπαλὸν τῷ ὑγρῷ πρὸς ἕν τι τῶν σημείων,
οὐκοῦν ἡ κίνησις τοῦ ἀνέμου ἀντέστη τῇ ἠρεμίᾳ τοῦ ὕδατος,
cf. Ieș. 14, 21 καὶ οὕτως ἡ θάλασσα ἐξηράνθη, ἠρεμίᾳ γὰρ κίνησις ἀντίκειται.
cf. In. 11, 1-44 Ἐπὶ τοῦ νεκροῦ Λαζάρου καὶ τῶν λοιπῶν, κράσεις θερμαὶ
cf. Mc. 8, 22-26; καὶ συνάφεια δύο οὐσιῶν· ἐπὶ τοῦ τυφλοῦ, εἶδος καὶ χρόνος·
In. 9, 1-7; Ieș. 17, 6 ἐπὶ δὲ τῆς πέτρας, τὸ ὕδωρ ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐπὶ δὲ τῶν ἁλύσεων,
cf. F.A. 12, 6-7 ἀὴρ πρὸς Πέτρον· ἐπὶ δὲ τῶν αὐτομάτως ἀνοιχθεισῶν
cf. F.A. 12, 10 θυρῶν, κίνησις ἐπεκράτησε τῆς ἠρεμίας, πέφυκε γὰρ τὰ ξύλα
cf. 4 Împ. 6, 5-6 κινεῖσθαι· ἐπὶ τοῦ σιδήρου, ἀήρ· ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου, κίνησις τῆς
cf. Iis.Nav. 3, 14-17 ἠρεμίας· καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως νοήσεις συμβολικῶς.

Disc 9; 38

κβ΄

Ἰδιάζοντα ἔχει ὁ πατὴρ ὡς πρὸς τὸν υἱὸν αὐτὸ τὸ εἶναι πατὴρ
καὶ τὸ ἀεὶ εἶναι πατὴρ καὶ μόνου πατὴρ καὶ μόνος πατήρ· ὡς δὲ
cf. In. 1, 1 πρὸς τὸν πατέρα ἰδιάζοντα ἔχει ὁ υἱὸς τὸ ἐν ἀρχῇ εἶναι καὶ αὐτὸ
τὸ εἶναι υἱὸς καὶ μόνου υἱὸς καὶ μόνος υἱὸς καὶ ἀεὶ υἱός· τὸ δὲ
cf. In 15, 26 πνεῦμα πρὸς τὸν πατέρα ἰδιάζον ἔχει τὸ ἐκπορεύεσθαι· πάλιν
δὲ ἰδιάζον ἔχει ὁ πατὴρ πρὸς τὸν υἱὸν καὶ πρὸς τὸ πνεῦμα ἅμα
τὸ πατὴρ καὶ ἀρχὴ ‹εἶναι›· καὶ οὕτως ὄντων τῶν νοημάτων, τρεῖς

20

Dacă ochiul vrea să vadă razele soarelui, atunci își ațintește privirea jos, la lucruri, iar dacă vrea să vadă însuși soarele, și-o ridică deasupra lucrurilor. Tot astfel și mintea, când se află în creaturi sau în lucruri, care sunt ca razele lui Dumnezeu, contemplă rațiunea lor; dar de fiecare dată când vrea să se învrednicească să-L vadă pe Dumnezeu Însuși, Îl va vedea dacă se află în afara lucrurilor.[35]

21

În una dintre minuni, ceea ce este moale[36] nu se împotrivește la ceea ce este lichid. Așadar, mișcarea vântului s-a opus repausului apei, și așa marea s-a uscat, fiindcă mișcarea se opune repausului. În cazul mortului Lazăr și al celorlalți morți, [se opun] amestecurile calde și unirea a două substanțe. În cazul orbului, [se opun] forma văzută și timpul. În cazul pietrei, [i se opune] apa în pustie. În cazul lanțurilor, aerul [s-a opus] față de Petru. În cazul ușilor care s-au deschis singure, mișcarea a precumpănit asupra repausului, pentru că lemnele s-au pus în mișcare în mod firesc. În cazul fierului, aerul. În cazul Iordanului, mișcarea [a precumpănit] asupra repausului. Iar în cazul celorlalte, le vei înțelege tot așa, în mod simbolic[37].

22

Tatăl, în raport cu Fiul, are ca însușire proprie tocmai faptul de a fi Tată, și de a fi pururi Tată, și Tată al Unuia singur, și unic Tată. Fiul are ca însușire proprie, în raport cu Tatăl, faptul de a fi întru început, și însuși faptul de a fi Fiu, și Fiu al Unuia singur, și Unic Fiu, și de a fi pururea Fiu. Duhul are însușire proprie, în raport cu Tatăl, faptul de a fi purces. Și iarăși, Tatăl are ca însușire proprie, deopotrivă în raport cu

cf. In 1, 14 ὑποστάσεις λέγομεν. Μονογενὴς οὖν ἐστιν ὁ υἱὸς τῷ φύσει υἱὸς
εἶναι καὶ οὕτως μόνος ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς γεννητός· καὶ
γὰρ τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐκ τῆς οὐσίας ὂν τοῦ πατρός, οὐκ ἔστιν
υἱός. Αὕτη οὖν ἡ τριάς, ἐπὰν πατὴρ καλῆται, οὐ διὰ τὸ μέλλειν
πρῶτον δημιουργεῖν· καὶ οὕτως πατὴρ λέγεται τῶν μετεχόντων
τῆς γνώσεως αὐτῆς, τάχα δὲ τῶν λογικῶν ἡ τριὰς ἅμα δημιουργὸς
ἦν καὶ πατήρ.

Disc 22; 29; *KG* VI, 4, 20

κγ´

Ἐν μὲν τῇ σανίδι τυποῦσιν ἡμῶν τὴν εἰκόνα, ἐν δὲ τῷ
ἐσόπτρῳ τὸ σχῆμα καὶ ‹ἡ› ἰδία ποιότης τοῦ προσώπου ἡμῶν·
2 Cor. 4, 4 οἱ δ' ἄνθρωποι διὰ τῶν ἀρετῶν κατ' εἰκόνα γίνονται Χριστοῦ,
Col. 3, 10 ὁ δὲ Χριστὸς «εἰκών ἐστι τοῦ θεοῦ», ἔχων τὸν θεὸν ἐν ἑαυτῷ
2 Cor. 5, 17 ὡς ἐν ἐσόπτρῳ. Γινόμεθα οὖν «κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος ἡμᾶς»
Χριστοῦ· «εἴ τις γὰρ ‹ἐν αὐτῷ›, καινὴ κτίσις», οὐ καθό ἐστιν
εἰκών, ἀλλὰ καθ' ἣν ἐν τῷ βίῳ τούτῳ ἔσχεν, ὃ δὲ ἐτυποῦτο, τὰ
νοήματα ἀπαθῶς λαμβάνων.

Disc 124; 124*bis*; *S* 1 *in Ps* 16, 2; *S* 4 *in Ps* 79, 8;

κδ´

Τρία εἰσὶ πράγματα τῆς τριάδος σύμβολα, τὰ ἀσώματα, τὰ λο-
γικά, ἡ σωματικὴ φύσις. Ποῦ οὖν κατεπόθη ἡ ψυχὴ τοῦ Χριστοῦ
εἰς τὴν τριάδα καὶ πῶς ἐνδέχεται ψυχήν ποτε χωρὶς ἑνώσεως
καθ' ἑαυτὴν οὐσιώδη γνῶσιν λέγεσθαι; πόσῳ μᾶλλον ἐπιπλεῖον
τὸ σῶμα; οὐδὲ γὰρ γνώσεως δεκτικόν ἐστι τὸ σῶμα, ἀλλὰ μᾶλλον
Evr. 2, 14 παιδαγωγεῖον γνώσεως, παιδίων κοινωνησάντων σαρκὸς καὶ
Evr. 2, 14 αἵματος· διὸ καὶ ὁ τούτων δεσπότης «μεστέσχε τῶν αὐτῶν παθη-
Rom. 8, 21 μάτων», τὴν ἐλευθερίαν «αὐτοῖς ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς»
διὰ τοῦ θείου αὐτοῦ θανάτου καὶ ‹τῆς› ἀναστάσεως ἀφθόνως

Fiul și cu Duhul, faptul de a fi Tată și Principiu. Acestea fi-
ind înțelesurile, spunem [că sunt] trei Ipostasuri. Așadar, Cel
Unul-Născut este Fiul, Care este Fiu prin fire, și așa este sin- *KG* IV, 16
gurul născut din ființa Tatălui, pentru că și Sfântul Duh, deși
este din ființa Tatălui, totuși nu este Fiu. Prin urmare, dacă
această Treime este numită Tată, nu este pentru că mai întâi
avea să creeze; astfel, este numită Tată al tuturor celor care se
împărtășesc de cunoașterea Ei, dar probabil [și pentru că] Tre-
imea a fost, totodată, Creatoarea și Tatăl ființelor raționale.[38]

23

[Pictorii] întipăresc pe scândură chipul nostru, în timp ce
în oglindă [se vede] forma și însăși felul feței noastre. Oamenii
însă devin după chipul lui Hristos prin virtuți, iar Hristos
„este chip al lui Dumnezeu“, avându-L pe Dumnezeu în Sine
ca într-o oglindă[39]. Prin urmare, devenim „după chipul Celui
ce ne-a zidit“, Hristos, „pentru că, dacă este cineva întru El, *S* 8 *in Ps* 32, 9
este zidire nouă“, nu conform cu chipul care este[40], ci con-
form cu cel pe care l-a avut în această viață, care s-a întipărit
primind reprezentările mentale în mod nepătimaș.[41] *Sk* 16

24

Trei lucruri sunt simboluri ale Treimii: ființele netrupești, *KG* IV, 11
cele raționale și firea trupească. Unde deci a fost înghițit su-
fletul lui Hristos[42] în Treime și cum e posibil ca un suflet, fără
unire[43], să fie numit în el însuși gnoză ființială[44]? Pe lângă asta,
cu cât mai mult trupul? Pentru că trupul nu este nici primitor
al gnozei, ci mai degrabă o școală în vederea gnozei[45], pentru *KG* VI, 8 = *S* 7 *in*
copiii care „s-au făcut părtași trupului și sângelui“. De ace- *Ps* 9, 18; *KG* IV, 13
ea și Stăpânul acestora „S-a împărtășit de patimile lor“, dând
cu îmbelșugare libertatea „celor din robia stricăciunii“, prin

παρέχων. Εἰ οὖν λέγει τις· ποῦ κατεπόθη τὸ σῶμα; δηλονότι εἰς τὴν ἄφθαρτον φύσιν.

Disc 11; 27; 30; 200; *KG* III, 53; IV, 15, 80; *S* 5 *in Ps* 131, 7

κε´

Τὰ ἁπλᾶ σώματα πρότερά εἰσι τῶν συνθέτων, ὁ δὲ νοῦς ἀσύνθετός ἐστιν, ἐπεὶ μὴ ἔστιν ἐξ ὕλης, ἄρα προϋπάρχει τοῦ σώματος, οὐ μὴν χρόνῳ· ὁ γὰρ χρόνος τῆς σωματικῆς φύσεώς ἐστιν.

κς´

Τὸ οὗτος ‹τὸ› πρόσωπον σημαίνει, τὸ δ' οὕτως τὸν τρόπον,
τὸ δὲ τοιοῦτος τὸ εἶδος καὶ τὸ σχῆμα. Εἰ οὖν «οὗτος ὁ Ἰησοῦς ὁ
FA. 1, 11 ἀναληφθεὶς [καὶ] οὕτως» καὶ τὰ ἑξῆς ‹καὶ› «ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ
Lc. 9, 26 τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων» ἐλεύσεται κατὰ τὰ ἐν τῷ
Λουκᾶ εὐαγγελίῳ, δηλονότι «ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρὸς»
Lc. 9, 26 ἐθεάσαντο αὐτὸν ἀναλαμβανόμενον.

KG VI, 56

κζ´

Τινὲς δοκοῦσι, διὰ τὸ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπιδεῖξαι τῷ Θωμᾷ
cf. In. 20, 25 τοὺς τύπους τῶν ἥλων, ὅτι τὴν σάρκα καὶ τὰ ὀστᾶ παχυμερῆ
ἔχων κάθηται ἐν τῇ δεξιᾷ τοῦ πατρός· τούτοις ἕπεται τὸ σῶμα
εἶναι τὸν θεὸν καὶ τὸ ἐν τόπῳ· ἴστωσαν δὲ ὅτι καὶ αἰσθητὸν
σῶμα ἔχων ἐποίει τινὰ ἅπερ τοῦ πνευματικοῦ σώματός ἐστιν,
cf. Mc. 6, 48-49 οἷον τὸ ἐπὶ θαλάσσης περιπατεῖν καὶ τὸ διελθεῖν διὰ μέσου
cf. Lc. 4, 30 αὐτῶν· οὐ θαῦμα οὖν εἰ τὸ ἄφθαρτον καὶ πνευματικὸν ἔχων
μετὰ τὴν ἀνάστασιν πρὸς πληροφορίαν τῶν μαθητῶν οὕτως
ἐφαίνετο. Τινὲς δὲ λέγουσιν ὅτι τὸ ἐξ ἀναστάσεως πνευματικὸν
σῶμα ὃ νῦν ἔχει περιορίζεται· τούτοις ἕπεται τὸ κατ' οἰκονομίαν
λαβεῖν τὸ ἀνθρώπινον μόνον σῶμα τὸν κύριον, ἀεὶ δὲ αὐτὸν
εἶναι ἐν περιοριστῷ σώματι, εἰ καὶ πνευματικῷ· ἐξεταστέον
οὖν αὐτοὺς εἰ ἐνδέχεται ἐν σώματι περιοριστῷ θεάσασθαι τὴν
ἁγίαν τριάδα· εἰ δ' οὐκ ἐνδέχεται τοῦτο, οὐκοῦν ἀπεριόριστον

dumnezeiasca Sa moarte și înviere. Deci, dacă va zice cineva: „Unde a fost înghițit trupul?“, e vădit că în firea nestricăcioasă.

25

Trupurile simple sunt anterioare celor compuse, iar min- *KG* VI, 9
tea este necompusă, fiindcă nu este făcută din materie și, prin
urmare, preexistă[46] trupului, dar nu în timp, deoarece timpul *S 2 in Ps* 89, 4
ține de firea trupească.

26

Cuvântul „acesta“ indică persoana, iar cuvântul „astfel“ indică felul, iar cuvântul „astfel de“ indică forma și înfățișarea. Prin urmare, dacă „acest Iisus Care S-a înălțat astfel“, și celelalte, și Care – potrivit celor scrise în Evanghelia după Luca – va veni „întru slava Sa și a Tatălui și a sfinților îngeri“, este vădit că [apostolii] L-au văzut înălțându-Se „întru slava Sa și a Tatălui“.[47]

27

Unii cred că [Iisus] stă de-a dreapta Tatălui având trup și
oase, fiindcă, după Înviere, i-a arătat lui Toma semnele cuielor.
Potrivit acestora, reiese că trupul și ceea ce se află într-un loc
este Dumnezeu. Dar ei trebuie să știe că, având trup material,
a făcut unele fapte care sunt ale trupului duhovnicesc, ca de *KG* III, 25;
pildă, umblarea pe mare și trecerea prin mijlocul oamenilor.
Așadar, nu-i o minune faptul că, având trup nestricăcios și du-
hovnicesc, S-a arătat așa, după Înviere, pentru încredințarea *KG* V, 19
ucenicilor. Unii însă spun că trupul duhovnicesc pe care-L are
acum datorită Învierii este limitat. Potrivit acestora, reiese că
Domnul a primit prin iconomie doar un trup omenesc și că El
este pururea într-un trup limitat, chiar dacă duhovnicesc. Prin
urmare, trebuie cercetat dacă Sfânta Treime poate fi văzută de
ei într-un trup limitat. Dacă acest lucru nu se poate realiza,

τοῦ Χριστοῦ τὸ σῶμα, ἐπειδὴ μὴ ὑπάρχει ἐν τόπῳ, ἀλλ' ἐν αὐτῇ. Τρίτοι δέ εἰσιν οἱ λέγοντες ὅτι, εἰ κατ' οἰκονομίαν σῶμα ἔλαβε, δηλονότι πληρώσας τὴν οἰκονομίαν καὶ ὃ ἀνέλαβε δι' αὐτὴν τὴν οἰκονομίαν ἀπέθετο· οὐκ ἀπέθετο μέντοι, ἀλλὰ μετέθηκε κατὰ μετασχηματισμόν· ἐὰν δέ τις εἴπῃ· ποῦ; δηλονότι εἰς τὴν ἔνδοξον αὐτοῦ ἀφθαρσίαν, κατὰ τὸν Δαυίδ· «οὐ δώσεις τὸν
Ps. 15, 10 ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν». Σῶμα μὲν γάρ, συλλογιστικῶς εἰπεῖν, ἐκστῆναι τοῦ εἶναι σῶμα κατὰ φύσιν τῶν ἀδυνάτων ἐστὶν ‹ἐφ'› ὅσον ὑπάρχει ἡ σωματικὴ φύσις, ἀλλοιωθῆναι δὲ τὴν κρᾶσιν κατ' ἐπικράτειάν ‹τινος› τῶν τοιούτων τεσσάρων στοιχείων ἐννοηθήσεται· τὸ δ' ὑπὲρ φύσιν θεὸν ἑνωθῆναι ‹αὐτῷ›, τοῦτο μόνον ἡ πίστις χωρεῖ, ὁμολογοῦσα καὶ τὸ κατ' οἰκονομίαν καὶ τὸ κατὰ διάθεσιν εἰληφέναι τὸν κύριον τὴν
Evr. 9, 28 ἡμετέραν φύσιν χωρὶς ἁμαρτίας καὶ ἑαυτῷ ἑνῶσαι ἀμερίστῳ καὶ ἀφράστῳ ἑνώσει καθὼς γέγραπται· «τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς
Is. 53, 8 διηγήσεται;», ἀντὶ τοῦ οὐδείς.

Disc 9; 24; 38; *KG* VI, 58; *S* 2 *in Ps* 109, 3

κη´

Πᾶσαι αἱρέσεις καὶ ἑτεροδοξίαι ἢ περὶ τὴν τριάδα ἐσφάλησαν, [ἢ περὶ Χριστοῦ παρουσίας ἀντιλέγοντες], ἢ περὶ τῆς ἀσωμάτου φύσεως ἢ περὶ τῆς σωματικῆς, ἢ περὶ προνοίας ἢ περὶ κρίσεως.

Disc 26; *KG* I, 27; Maxim. *CD* I, 78

κθ´

Ὁ πατὴρ ἅμα πατὴρ καὶ ἀρχή, καὶ πατὴρ μὲν τοῦ υἱοῦ, ἀρχὴ δὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος, οὐ χρονική, ἀλλ' οὐσιώδης· ἐκ τούτων οὖν τῶν ὀνομασιῶν τρεῖς ὑποστάσεις λέγομεν, ἐνθένδ' εἴρηται καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα· «ἀπελθόντες γάρ, φησί, βαπτίσατε εἰς τὸ
Mt. 28, 19 ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος». Αὕτη

atunci trupul lui Hristos nu e limitat, pentru că nu se află într-un loc, ci în Ea [în Sfânta Treime]. Iar a treia categorie sunt cei care spun că dacă [Iisus] a luat trup prin iconomie, este vădit că, după ce a împlinit iconomia, a lăsat deoparte și ceea ce a asumat pentru această iconomie. De fapt, nu l-a lăsat deoparte, ci i-a mutat locul, dându-i o nouă înfățișare. Doar dacă ar întreba cineva: „Unde?“ – este evident că în slăvita Sa nestricăciune, potrivit lui David: „Nu vei da pe Cel cuvios al Tău să vadă stricăciune.“ Deoarece, pentru a vorbi silogistic, ca un trup să se schimbe din a mai fi trup după fire este dintre lucrurile imposibile, câtă vreme există firea trupească, însă schimbarea stării sale umorale[48] se va înțelege prin preponderența unuia dintre cele patru elemente. Însă faptul ca Dumnezeu cel mai presus de fire să Se unească cu el, aceasta doar credința poate cuprinde, mărturisind că Domnul a luat, și prin iconomie, și prin acord lăuntric, firea noastră, „fără de păcat“, și a unit-o cu El printr-o unire neîmpărțită și negrăită, după cum s-a scris: „Neamul Lui *S* 1 *in Ps* 105, 2
cine-l va spune?“, în loc de „nimeni“.[49]

28

Toate ereziile și eterodoxiile au greșit fie în legătură cu *KG* IV, 10
Treimea, fie în legătură cu firea netrupească, fie în legătură cu cea trupească, fie în legătură cu Pronia, fie în legătură cu Judecata.[50]

29

Tatăl este deopotrivă Tată și Principiu, Tată al Fiului și Principiu al Sfântului Duh, dar nu [Principiu] temporal, ci ființial. Așadar, pornind de la aceste denumiri, spunem că sunt trei Ipostasuri; de aici este numit și Sfântul Duh, pentru că zice: „Mergând, botezați în numele Tatălui și al Fiului și al

δὲ ἡ ἁγία τριάς, ἅτε δημιουργὸς ἀεὶ οὖσα τῶν ὑπ' αὐτῆς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι δημιουργηθέντων, τούτους, καθὸ προαιρέσει τῆς γνώσεως αὐτῆς μεταλαμβάνουσιν, υἱοθεσίας καταξιοῖ καὶ πατὴρ θέσει λέγεται τῶν λογικῶν· ὁ δὲ υἱός, υἱὸς ὢν φύσει τοῦ πατρός, πρῶτος γίνεται τῶν λογικῶν θέσει πατήρ· τοῦτο κἂν μὴ θέλωσι, δημιουργὸς αὐτῶν ἐστι, τὸ δὲ πατέρα αὐτῶν εἶναι τῆς προαιρέσεως αὐτῶν ἐστιν.

Disc 2; 22; *S* 71 *in Prov* 6, 6-8; *S* 78 *in Prov* 6, 19; *S* 249 *in Prov* 22, 28; *S* 40 *in Ps* 118, 91

λ´

Ὁ κτίσμα λέγων εἶναι τὸν υἱόν, πρῶτον δημιουργὸν εἰσάγει τὸν [πατέρα] θεὸν καὶ δεύτερον πατέρα. Ὁ μὲν οὖν θεὸς οὐσιώδης γνῶσίς ἐστιν· ὡς πατὴρ ὢν φύσει τοῦ υἱοῦ, δεύτερος πατὴρ θέσει γίνεται τῶν λογικῶν· ὁ δὲ υἱός, υἱὸς ὢν φύσει τοῦ πατρός, πρῶτος γίνεται τῶν λογικῶν θέσει πατήρ· οὐ γὰρ πατὴρ ἐλέγετο ὁ υἱὸς πρὸ τῶν λογικῶν οὐδὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα. Τὰ δὲ λογικὰ γνώσεώς εἰσι δεκτικά, ἡ δὲ σωματικὴ κτίσις γνώσεώς ἐστιν ἀνεπίδεκτος, ἡ δὲ τῶν γεγονότων θεωρία ἀνυπόστατός ἐστι· τοίνυν οὐ σῶμα ‹ὁ› υἱός, ἵνα μὴ ᾖ ἀνεπίδεκτος γνώσεως καὶ φθαρτός, ἀλλ' οὐδὲ θεωρία τῶν γεγονότων, ἀνυπόστατος γάρ — ἐν γὰρ τοῖς κτίσμασιν αὕτη —, οὐδὲ γνώσεως δεκτικός, ἵνα μὴ ᾖ σύνθετος· οὐκοῦν οὐσιώδης γνῶσίς ἐστι, τῆς αὐτῆς οὐσίας τοῦ πατρός· οὐ γάρ ἐστι μεταξὺ οὐσιώδης γνῶσις ἀλλ' ‹ἡ› ἡ οὐσία ἐκείνη ἣν εἴπομεν εἶναι τὸν υἱόν.

Disc 24; 27; *KG* I, 3

λα´

Ὥσπερ ὅταν ὑγιαίνῃ ὁ ὀφθαλμὸς βλέπει τὸ φῶς καὶ τὸ οὖς ἀκούει καὶ τὰ ἑξῆς, οὕτως ὅτε καθαρός ἐστιν ὁ νοῦς ὄψεται τὰ πράγματα. *S* 215 *in Prov* 20, 12; *KG* V, 90; *Ep fid* 12, 21-33; Maxim, *CD* I, 32; II, 97

Sfântului Duh." Această Sfântă Treime, de vreme ce este pururi Creatoarea celor create de Ea din neființă întru ființă, îi învrednicește pe aceștia de înfiere, în măsura în care se împărtășesc de cunoașterea Ei prin alegerea cumpănită, și se numește Tată prin adopție al ființelor raționale. Iar Fiul, fiind Fiu al Tatălui prin fire, se manifestă ca primul Tată, prin adopție, al ființelor raționale. Chiar dacă ele nu ar vrea asta, El este Creatorul lor, dar a le fi Tată ține de alegerea lor cumpănită.[51]

30

Cine spune că Fiul este creatură introduce un prim Dumnezeu, Creator, și un al doilea Dumnezeu, Tată[52]. Dumnezeu este gnoză ființială; fiind prin fire Tată al Fiului, Se face, prin adopție, al doilea Tată al ființelor raționale; iar Fiul, fiind Fiu prin fire al Tatălui, Se face, prin adopție, primul Tată al ființelor raționale, pentru că nici Fiul nu era numit Tată înaintea creării ființelor raționale, nici Duhul Sfânt[53]. Iar ființele raționale sunt capabile să primească gnoza, însă creația trupească (fizică) nu este primitoare a gnozei, iar contemplația celor create este lipsită de ipostas. Așadar, Fiul nu e un trup, încât să nu fie primitor al gnozei, și nu e nici stricăcios, dar nu e nici contemplația celor create, pentru că aceasta e lipsită de ipostas – ea aflându-se în cele create –, nu e nici primitor al gnozei, ca să nu fie compus. Prin urmare, El este gnoza ființială, de aceeași natură cu Tatăl, pentru că gnoza ființială nu este în ceea ce e la mijloc, ci este acea natură despre care am spus că este Fiul[54].

31

Așa cum ochiul, când este sănătos, vede lumina, și urechea aude, și așa mai departe, tot așa mintea, când este curată, va vedea lucrurile[55].

λβʹ

Ὅταν τὰ νοήματα τῶν γυναικῶν καὶ τῶν χρημάτων καὶ τῶν λυπησάντων καὶ τὰ ἑξῆς ψιλὰ ἀνενέγκῃ ἡ μνήμη χωρὶς παθῶν, γνῶθι ὅτι συνεχωρήθησάν σοι αἱ ἁμαρτίαι σου· εἰ δὲ μετὰ ἀηδίας ἢ ἐμπαθῆ ἀναβαίνουσιν, ἀκάθαρτος ἀκμὴν εἶ, κἂν δόξῃς ἀποτάσσεσθαι· μένει γὰρ ἡ λύπη καὶ ἥμαρτες.

Pr 34; 36; 65; 67; MAXIM, *CD* I, 84

λγʹ

Ἡ ὑπερηφανία οὐκ ἔχει ὕλην· ἐπισυμβαίνει δέ, ποτὲ μὲν μετὰ τὴν ἀπάθειαν, ἔσθ᾽ ὅτε δὲ καὶ ἐπὶ κατορθώσει μιᾶς ἀρετῆς.

Disc 69; *Sk* 44

λδʹ

Ἄλλο ἐστὶν ἀποκροῦσαι ‹τὸν λογισμὸν καὶ ἄλλο ἐκκόπτειν› τὸ πάθος. ‹Καὶ ἔστιν μὲν ἀποκροῦσαι τὸν› λογισμὸν ἢ προσευχόμενον ἢ ψάλλοντα ἢ ἀναγινώσκοντα ἢ περισπῶντα ἑαυτὸν ἢ ἀπὸ τόπου εἰς τόπον μεταβάλλοντα ἢ μετεωριζόμενον· ἐκκόπτει δὲ τὸ πάθος ὁ τῶν πραγμάτων ἐκείνου πάντων καταφρονῶν.

Disc 72; 175; *Ant* II, 25; II, 55; MAXIM, *CD* IV, 48

λεʹ

Ἡ γνῶσις ὑφέστηκεν, οἷον ὁ θεὸς ἐποίησε τὰ ὄντα θεωρίᾳ τινὶ χρησάμενος καὶ αὕτη ἡ γνῶσις ἐν τοῖς πράγμασίν ἐστιν· ἡ δὲ ἄγνοια οὐχ ὑφέστηκεν· οὐ γάρ εἰσι πράγματα, ἀλλὰ παρακείμενα, ἐν οἷς ὑπόστασιν ἔχει ἡ ἄγνοια. Οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν οὖν γίνεται ἡ ἄγνοια, ἀλλ᾽ ἐν τῷ ἐκπίπτοντι τῆς ἐν τοῖς οὖσιν ἀληθοῦς γνώσεως.

Disc 30; 105; *KG* III, 24, 26, 81

λϛʹ

Καὶ πάλιν πράγματα ἐνεπίστευσεν ἡμῖν ὁ θεὸς καὶ χρῆσιν εὔλογον αὐτῶν ἡμᾶς ἀπαιτεῖ· παρὰ τὴν ἄλογον οὖν χρῆσιν ὑφι-

32

Când memoria readuce la suprafață fără patimi reprezentările mentale ale femeilor, ale banilor, ale celor care te-au întristat și altele, cunoaște că ți s-au iertat păcatele[56]; iar dacă ele revin însoțite de dezgust sau sunt pătimașe, încă ești necurat, chiar dacă ți se pare că te-ai lepădat[57]; pentru că rămâne tristețea, și ai păcătuit.

33

Mândria nu are materie, dar uneori survine după nepătimire, iar alteori și după dobândirea vreunei virtuți.[58]

34

Altceva este să respingi ‹gândul, și altceva să tai› patima. ‹Și respingerea› gândului se face fie rugându-te, fie psalmodiind, fie citind, fie mutându-ți atenția spre altceva, fie mergând din loc în loc, fie lăsându-ți liberă [mintea]. Iar patima o taie cel care disprețuiește toate lucrurile ei.[59]

35

Cunoștința a fost adusă la existență. Așa, de pildă, Dumnezeu le-a creat pe cele ce sunt folosind o contemplație oarecare[60], și această cunoștință se află în lucruri. Pe de altă parte, neștiința *KG* I, 76; II, 2
nu a fost adusă la existență, fiindcă cele în care neștiința își are ipostasul nu sunt lucruri [create], ci derivate din lucruri. Așadar, neștiința nu se manifestă în lucruri, ci în cel care se îndepărtează de adevărata cunoștință, aflată în cele ce sunt [create].

36

Și iarăși: Dumnezeu ne-a încredințat lucrurile și ne pretinde folosirea lor rațională. Prin urmare, noi aducem la

στάνομεν τὴν κακίαν· ὑφίσταται οὖν ἡ κακία οὐ φυσικῶς, ἀλλὰ παρὰ τὴν χρῆσιν.

Disc 16; 89; 96; 99; 129; 146; 159; *Cog* 19; *KG* III, 59; *Pr* 88; *S* 1 *in Ps* 15, 2

λζ´

Ἡ σωματικὴ φύσις τὸν νοῦν σημαίνει, αἱ δ' ἐν αὐτῇ ἐπιτηδειότητες τὰς ἐπιτηδειότητας τῶν τοῦ νοῦ καταστάσεων.

λη´

Οὐδὲν παρὰ φύσιν γίνεται ἐκ τῆς σωματικῆς φύσεως· τὸ οὖν γεννῆσαι τὴν παρθένον οὐκ ἔστι παρὰ φύσιν ὡς πρὸς οὐσίαν·
cf. 3 Împ. 17, 9-16 ὑπὲρ φύσιν δὲ ἡ σύλληψις καὶ τὸ ἐξελθεῖν ἔλαιον ἐξ ὀστράκου καὶ ὅσα ἄλλα σημεῖα γέγονε καὶ τὰ ἑξῆς.

Disc 9; 21; 27

λθ´

Ἀδύνατον τὸν νοῦν χρονίσαι ‹ἐν› πράγματι εἰ μὴ πάθος ἔχει πρὸς αὐτό, οἷον ἐπιθυμίας ἢ ὀργῆς ἢ κενοδοξίας ἢ λύπης. Ἡ οὖν ἀπάθεια ψιλὰ ποιεῖ τὰ νοήματα, ἡ δὲ γνῶσις καὶ ἡ θεωρία ἀνείδεον εἶναι συνεθίζουσι τὸν νοῦν, καὶ ἐκ τούτου συμβαίνει τὸ προσεύχεσθαι ἀπερισπάστως· οὐ γὰρ ἐκ πρακτικῆς μόνης δύναται κατορθῶσαι τὸ ἀνείδεον εἶναι αὐτὸν ἐν τῇ προσευχῇ, εἰ μή τι προπαρασκευασθῇ ἐν τῇ τῆς θεωρίας γνώσει.

Disc 32; 74; 100; 147; 162; *Sk* 20; 22; *Cog* 22; *Or* 17; 35; 69; *Ep* 4, *Ep* 39; *Pr* 63; 69; 73; 79; *S* 2 *in Ps* 145, 7; Maxim, *CD* II, 2; II, 4

μ´

Ἀνατολὴ τοῦ νοὸς ἡ καθαρότης ἐστὶ καὶ τὰ ἑξῆς· ἀκάθαρτος δὲ ὤν, τὰ νῶτα τῷ θεῷ δίδωσιν ὡς οἱ προσκυνοῦντες τῷ Θαμμοὺζ
cf. Iez. 8, 9-18 πρεσβύτεροι [οἱ] καὶ νῶτα τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ δεδωκότες.

S 282A *in Prov* 30, 4

existență răutatea datorită folosirii lor iraționale. Deci răutatea nu are existență în mod firesc, ci potrivit cu modalitatea folosirii [ideilor și lucrurilor].[61]

37

Firea trupească semnifică mintea, iar aptitudinile din ea semnifică aptitudinile stărilor minții.[62]

38

Din firea trupească nu se produce nimic potrivnic firii[63]. Așadar, faptul ca Fecioara să nască nu e contrar firii, în ceea ce privește esența. Dar sunt mai presus de fire zămislirea și ieșirea uleiului din urcior și câte alte minuni s-au întâmplat[64].

39

Este cu neputință minții să zăbovească într-un lucru dacă Maxim, *CD* II, 5
nu are patimă pentru el[65], ca de pildă, o poftă sau o mânie sau slavă deșartă sau întristare[66]. Așadar, reprezentările mentale sunt făcute simple[67] de nepătimire, iar cunoștința duhovnicească și contemplația obișnuiesc mintea cu starea fără formă, și de aici vine faptul de a ne ruga neîmprăștiat[68]. Fiindcă numai din făptuire [mintea] nu poate să izbutească să fie fără formă la rugăciune[69], decât dacă a fost pregătită mai dinainte în gnoza contemplației.

40

Pentru minte, răsăritul este curăția și celelalte[70]. Dar dacă este necurată, Îi întoarce spatele lui Dumnezeu, așa cum s-au închinat lui Tamuz bătrânii care au întors spatele templului lui Dumnezeu.[71]

μα´

Ὁ πρὸς τὸ σῶμα πάθος ἀποθέμενος, ὅ ἐστι τὸ τῆς φιλαυτίας, εὐχερῶς καὶ τὰ ἄλλα πάθη ἀποτίθεται, οἷον ὀργήν, λύπην καὶ τὰ ἑξῆς.

Disc 57; 69; 94; 130; 197; Maxim, *CD* II, 8; III, 8; III, 57

μβ´

Ἡ ἀγάπη τῶν ἀνθρώπων εἰς τρία μερίζεται πρόσωπα· ὁ μὲν γὰρ διὰ θεὸν ἀγαπᾷ ὃν ἐὰν ἀγαπᾷ, ὁ δὲ ἐπεὶ πλούσιός ‹ἐστι› χάριν ‹λήψεως› δώρων, ὁ δὲ ἐμπαθῶς. Καὶ ὁ μὲν εἰλικρινῶς δοξάζει ὃν ἐὰν ἀγαπᾷ, ὁ δὲ διὰ πλεονεξίαν, ὁ δὲ χάριν ἡδονῆς.

Maxim, *CD* II, 9

μγ´

Εἰ μὲν ἄρχεις σεαυτοῦ καὶ σταυροῖς σεαυτόν, ἀποτασσόμενος ταῖς ὕλαις καὶ τοῖς πάθεσι καὶ θελήμασί σου, οὐκ εἶ ὑπὸ ἐντολὴν οὐδὲ αὐτὴ ἡ συνείδησίς σου ἐλέγχει σε· εἰ δὲ οὐκ ἀπετάξω τοῖς προλεχθεῖσι, χρεωστεῖς πᾶσαν ἐντολὴν ποιῆσαι, οἷον ἐπισκέψασθαι, ξενοδοχῆσαι, συγκαμεῖν καὶ τὰ ἑξῆς.

Disc 59; 80; *Eul* 11; *Cog* 11, 27-28; 21, 6; *Pr* 68

μδ´

Πρός τινας μὲν ἡ ὄψις ἀφ᾽ ἑαυτῆς χαίρει, πρός τινας δὲ ἡμεῖς
cf. Is. 66, 14 αὐτὴν βιαζόμεθα χαρῆναι, πρὸς ἄλλους δὲ καὶ ἡ καρδία καὶ τὰ ἑξῆς χαίρονται.

Pr 100; Maxim, *CD* II, 10

με´

Ἄλλο ἐστὶ τὸ ὑπὲρ τοῦ κτήσασθαι τὴν τοιάνδε ἀρετὴν πολεμῆσαι καὶ ἄλλο ἐστὶ τὸ ὑπὲρ φυλακῆς πολεμεῖν. ‹Καὶ› πάλιν· ἄλλο ἐστὶν ‹τὸ› ὑπὲρ τοῦ μὴ αὐξῆσαι τόδε τὸ πάθος πολεμεῖν καὶ ἄλλο ‹τὸ› ὑπὲρ τοῦ μειῶσαι τόδε τὸ πάθος πολεμεῖν.

Disc 51; 173; *Or* 49; Maxim, *CD* II, 11

41

Cel ce a lepădat patima pentru trup, adică cea a iubirii de sine, se leapădă cu ușurință și de celelalte patimi, cum sunt mânia, tristețea și celelalte.[72]

42

Iubirea pe care o au oamenii se împarte în trei înfățișări: unul îl iubește pentru Dumnezeu pe cel pe care-l iubește; altul [iubește pe cineva] pentru că e bogat, ca să primească daruri; iar altul [iubește] în mod pătimaș. Primul îl slăvește sincer pe cel pe care-l iubește, celălalt, din pricina lăcomiei, iar ultimul o face în vederea plăcerii.[73]

43

Dacă te conduci pe tine însuți[74] și dacă te răstignești pe tine însuți, lepădându-te de materii, de patimi și de voile tale,
atunci nu mai ești sub poruncă și nici conștiința ta însăși nu te *Pr* 70
mai acuză. Dar dacă nu te vei lepăda de cele mai înainte zise, atunci ești dator să împlinești toată porunca, precum: vizitarea bolnavilor, primirea străinilor, ajutorările și celelalte[75].

44

Înaintea unora fața ni se bucură de la sine, înaintea altora ne-o silim noi să se bucure, iar înaintea altora ni se bucură și inima, și celelalte.[76]

45

Altceva este a lupta pentru a dobândi cutare virtute, și altceva este a lupta pentru a o păzi. Și iarăși: altceva este a lupta pentru a nu spori cutare patimă, și altceva, a lupta pentru a micșora cutare patimă.[77]

μς´

cf. Mt. 19, 17 Ὁ θεὸς φύσει ἀγαθός ἐστιν· εἰσὶν δέ τινα ἅπερ τῇ φύσει εἰσὶ καλά, οἷον ἡ ἐλεημοσύνη τῇ φύσει καλή, οὐ καλὴ δὲ ἐὰν διὰ κενοδοξίαν καὶ οὐ δι᾽ αὐτὸ τὸ καλὸν γένηται· καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως.

KG V, 80; *33 capete* 10; *S 4 in Ps* 150, 4; *Cog* 3; 7; 30; Maxim, *CD* IV, 90; I, 25; II, 34; II, 35

μζ´

Πρῶτον δεῖ τὸν νοῦν διὰ τῆς ἐγκρατείας πολεμῆσαι πρὸς τὰ πάθη, ἔπειτα μισθὸν λαμβάνειν διακρίσει τὴν ἀπάθειαν, δι᾽ ἧς ἀκόπως αὐτοῖς πολεμήσει· καὶ πρῶτον διὰ πίστεως δεῖ πολεμῆσαι ὑπὲρ τῶν δογμάτων, ἔπειτα μισθὸν τὴν γνῶσιν λήψεται, δι᾽ ἧς ἀπερισπάστως ὑπὲρ αὐτῶν πολεμήσει.

Maxim, *CD* II, 25

μη´

Οἱ μὲν διὰ φόβον ἀνθρώπινον, οἱ δὲ διά τι ἄλλο τῶν παθῶν ἀπέχονται, οἱ δὲ δι᾽ ἐγκράτειαν.

Maxim, *CD* II, 23

‹μθ´›

Διὰ τί πρὸ τῶν ἐπιφανείων χειμὼν γίνεται καὶ μετὰ τοῦτο, μεσάζοντος τοῦ χειμῶνος, γίνονται τὰ ἐπιφάνεια;

Ἀπόκρισις. Ὑπόκειται τὸ πάθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἐξ οὗ γεννᾶται ὁ ἐμπαθὴς λογισμός· πρὸ δὲ τούτου συνίστανται οἱ λογισμοὶ ἵνα κατὰ διάνοιαν ἁμάρτῃ· ὁμοίως καὶ πρὸ τῆς κατ᾽ ἐνέργειαν ἁμαρτίας συνίστανται πολλὰ πράγματα· ἐὰν δὲ τελεσθῇ ἡ ἁμαρτία, τὰ μέσα ἀφίστανται, μόνον δὲ τὸ εἴδωλον τῆς ἁμαρτίας ἐμμένει ἐν τῷ νῷ τῆς ψυχῆς καὶ τὸ πάθος τὸ γεννῶν τὸν λογισμόν· τούτου δὲ ἐπὶ πολὺ γινομένου, πολλὰ εἴδωλα πολύτροπα γίνεται ἐν τῇ ψυχῇ, ἅτινα χειμῶνος λόγον ἐπέχουσιν· ἐπιφανείων δὲ γινομένων, ἐπιφαίνεται ὁ Χριστὸς ὁ λόγος τῇ ψυχῇ, τῶν εἰδώλων αὐτὴν ἀπαλλάσσων.

Disc 157; *Ant* IV, 55; *Ant* VIII, 59; Maxim, *CD* II, 31

46

Dumnezeu este bun prin fire. Dar mai sunt unele lucruri care sunt bune prin fire, cum este milostenia; ea e bună prin fire, dar, dacă e săvârșită pentru slavă deșartă, și nu pentru binele însuși, nu e bună. La fel stau lucrurile și cu celelalte.[78] *Pr Prol* 3; *S 1 in Ps* 141, 4

47

Trebuie ca, mai întâi, mintea să lupte împotriva patimilor prin înfrânare, apoi să ia ca plată, prin discernământ, nepătimirea, prin care va lupta împotriva lor fără osteneală[79]. Mai întâi, trebuie să lupte prin credință pentru învățături[80], iar apoi, va primi ca plată cunoștința [duhovnicească], prin care va lupta pentru ele în mod neîmprăștiat.

48

Unii se țin departe de patimi dintr-o frică omenească, alții, din altă cauză, iar alții, pentru înfrânare.[81]

49

De ce se face iarnă înainte de [praznicul] Epifaniei, iar apoi, în mijlocul iernii, se săvârșește Epifania?

Răspuns: În suflet zace ascunsă patima[82], din care se naște gândul pătimaș. Înaintea [apariției] lui se încheagă gândurile, ca omul să păcătuiască în cuget. La fel, și înaintea păcatului cu fapta se alcătuiesc multe lucruri, iar odată săvârșit păcatul, cele din mijloc[83] dispar, stăruind în mintea sufletului doar idolul[84] păcatului și patima care a născut gândul. Iar când aceasta se întâmplă de multe ori, în suflet se află idoli mulți și de multe feluri, care corespund iernii. Dar când se prăznuiește Epifania (Arătarea), atunci Hristos-Cuvântul[85] Se arată sufletului, izbăvindu-l de idoli. *S 8 in Ps* 39, 13; *Cog* 36, 13-17

ν΄

Ἡ ὑπερηφανία ἐπὶ κατορθώμασι πέφυκεν ἐπιγίνεσθαι· ὅταν ‹γὰρ οἱ δαίμονες› μὴ ἰσχύσωσί σε πεῖσαι τοῦ ἁμαρτάνειν, ὑποβάλλουσι τῷ ἵππῳ καὶ μὴ τῷ ἡνιόχῳ, ἑαυτῷ καὶ μὴ τῷ θεῷ, ἐπιγράψαι τὸ κατόρθωμα· ἐπὰν δὲ μὴ συγκαταθῆται αὐτοῖς ὁ ἄνθρωπος, τοὺς μὴ κατορθώσαντας ἀδελφοὺς ποιοῦσιν αὐτὸν ἐξουθενεῖν· οὐκ οἶδε [ὁ ἀδελφὸς] δὲ ὅτι τὸν ἴδιον αὐτοῦ βοηθὸν ἐξουθενεῖ, ὅστις κρίσει τινὶ τὸν μὲν τῶν παθῶν ταχέως, τὸν δὲ οὐ ταχέως ἀπήλλαξεν ὡς ἀγαθὸς ἰατρός.

Disc 33; 203; 210; *Pr* 14; Maxim, *CD* II, 38; II, 39

να΄

Πραότης καὶ ἀμνησικακία, τὸ μὴ φθονεῖν καὶ ζηλοῦν ἵστησι [καὶ ἱστᾶσι] τὸν θυμόν, μειοῖ δὲ αὐτὸν ἀγάπη, φιλανθρωπία, ἐλεημοσύνη καὶ τὰ ἑξῆς· καὶ ἐπὶ παντὸς πάθους ὁμοίως εἰσί τινα τὰ μὴ ἐῶντα αὐτὸ αὔξειν καὶ ἕτερα τὰ μειοῦντα αὐτό· ἐπὶ γνώσεως ὁμοίως.

Disc 45; 65; 173; *Pr* 15; 20; Maxim, *CD* II, 47

νβ΄

Ὅταν ὁ νοῦς ἐν λιμῷ τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς γνώσεως γένηται, ἐν τῇ τῶν ἀλλοφύλων ἐστὶ γῇ ὡς ἡ Ῥούθ· ἐπὰν δὲ ἀρετὰς μετὰ γνώσεως ἔχῃ, ἐν Βηθλεέμ ἐστι καὶ γεννᾷ τὸν Χριστόν. (*cf. Rut 1*)

Cog 20

νγ΄

Οἱ κοσμικοὶ καυχῶνται ἐν τοῖς χρήμασι, πολλάκις δὲ καὶ μὴ ἔχοντες· τοσοῦτον δὲ παρὰ φύσιν ἐστὶ τοῖς μοναχοῖς τὸ ἔχειν χρυσίον, ὅτι ὁ ἔχων κρύπτει αὐτὸ ἅτε αἰσχυνόμενος γνωσθῆναι· ἀρετὴν δὲ καὶ γνῶσιν οὐδεὶς κρύπτει· οὐδὲ γὰρ αἰσχύνης εἰσὶν ἄξιαι.

Maxim, *CD* III, 83

50

Mândria apare, de obicei, după ce realizezi ceva. Fiindcă demonii, când nu pot să te convingă să păcătuiești, îți sugerează să pui fapta realizată în seama calului, și nu a vizitiului, în seama ta, și nu a lui Dumnezeu. Apoi, dacă omul nu consimte cu ei [cu demonii], îl fac să-i disprețuiască pe frații care n-au realizat nimic. Dar nu știe [fratele] că-L disprețuiește tocmai pe Ajutătorul său, Care, ca un bun doctor și după o judecată oarecare, pe unul îl izbăvește grabnic de patimi, iar pe altul fără grabă.[86]

51

Blândețea și neținerea de minte a răului, faptul de a nu invidia și de a nu pizmui fac iuțimea să se astâmpere. O micșorează însă iubirea, iubirea de oameni, milostenia și celelalte. La fel stau lucrurile și cu orice patimă: unele [fapte] nu o lasă să sporească, iar altele o micșorează. Tot așa e și cu cunoștința [duhovnicească].[87]

52

Când mintea ajunge la foamea după virtute și cunoștință duhovnicească, se află în pământul celor de alt neam, ca și Rut. Dar după ce are virtuțile unite cu cunoștința [duhovnicească], se află în Betleem și-L naște pe Hristos.[88]

53

Mirenii se laudă cu averile, adeseori chiar fără să le aibă. Dar pentru monahi, faptul de a avea aur este atât de contrar firii, încât cel care-l are ascunde acest lucru, rușinându-se să nu fie cunoscut. Dar virtutea și cunoștința [duhovnicească] nu le ascunde nimeni, fiindcă nici nu sunt vrednice de rușine[89].

νδ΄

Σωματικαί εἰσιν ἀρεταὶ τὸ νηστεῦσαι, τὸ ἀγρυπνῆσαι, τὸ ἐργάζεσθαι καὶ βοηθῆσαι τῷ χρείαν ἔχοντι καὶ τὰ ὅμοια· ψυχικαὶ δέ εἰσι πραότης, ἀγάπη, ἐγκράτεια, ἀμνησικακία καὶ τὰ ὅμοια. Εἰ καὶ συμβαίνει οὖν ἡμᾶς μὴ νηστεύειν μηδὲ ἀγρυπνεῖν διὰ νόσον ἢ δι' ἄλλην αἰτίαν, ὁ κύριος τὴν αἰτίαν οἶδε· τὸ δὲ μακροθυμῆσαι καὶ ἀγαπῆσαι οὐκ ἔστιν ὅτε οὐ δεῖ ἡμᾶς φυλάττειν.

Disc 88; Maxim, *CD* II, 57

νε΄

Ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ οὐ μόνον πάσης ἡδονῆς παρερχομένης ποιεῖ τὸν κτησάμενον καταφρονεῖν, ἀλλὰ καὶ πάσης λύπης καὶ παντὸς πόνου, καθὼς καὶ ὁ ἀπόστολος ἔφη· «ὅτι οὐκ
Rom. 8, 18 ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλύπτεσθαι».

Maxim, *CD* II, 58

νς΄

Ἡ ἁμαρτία τοῦ λογικοῦ ἐστι τὸ συγκατατίθεσθαι ταῖς ἐμπαθέσι φαντασίαις, ἀρετὴ δὲ τὸ ἐγκρατεύεσθαι καὶ κατέχειν τῶν ἐμπαθῶν φαντασιῶν καὶ ὁρμῶν καὶ μᾶλλον φιλοσοφῆσαι περὶ αὐτῶν καὶ [μὴ] ἀποκροῦσαι αὐτὰς ῥᾳδίως.

Disc 67; *Ep* 25; *S* 4 *in Ps* 4, 5; Maxim, *CD* II, 56

νζ΄

Δεῖ τὸν μοναχὸν καταφρονῆσαι γαστριμαργίας, φιλαργυρίας, κενοδοξίας, φιληδονίας καὶ φιλαυτίας, ἣ πάντων ἐστὶ μήτηρ, ἔτι
cf. Rom. 8, 7 δὲ καὶ τῆς ἐχθρᾶς τῇ ψυχῇ, τουτέστι τῆς σαρκός· οὗτοι γάρ εἰσιν οἱ προηγούμενοι λογισμοί. Καὶ πρότερον μὲν πρᾴως παραβάλλουσι τῇ ψυχῇ καὶ πολὺ πιθανῶς καὶ οἱονεὶ ἐλεοῦντες τὸ σῶμα καὶ οἰκονομίαν τινὰ ἐπαγγελλόμενοι, ὕστερον δὲ ἀναισχύντως ἐπιπηδῶσιν ἐπ' αὐτῇ, μὴ δυναμένης αὐτῆς τούτους ἀποσπά-

54

Virtuți trupești sunt: postul, privegherea, munca și ajutorarea celui în nevoie și cele asemenea. Iar [virtuți] sufletești sunt: blândețea, iubirea, înfrânarea, neținerea de minte a răului și cele asemenea. Dacă ni se întâmplă să nu postim, nici
să nu priveghem din cauza vreunei boli sau din altă pricină, *Pr* 49
Domnul știe motivul. Dar nu există nicio împrejurare când nu trebuie să păzim îndelunga-răbdare și iubirea.[90]

55

Cunoștința lui Dumnezeu îl face pe cel care o dobândește nu numai să disprețuiască orice plăcere trecătoare, ci și orice întristare și orice durere, după cum a spus și Apostolul, că „nu sunt vrednice pătimirile vremii de acum față de slava viitoare care ni se va descoperi".[91]

56

Păcatul părții raționale este consimțirea[92] cu imaginațiile *Pr* 75
pătimașe, iar virtutea ei constă în a se stăpâni pe sine[93] și a se abține de la imaginațiile și imboldurile pătimașe și, mai degrabă, în a filozofa[94] despre ele și a le alunga cu ușurință.

57

Monahul trebuie să disprețuiască îmbuibarea pântecelui, iubirea de arginți, slava deșartă, iubirea de plăcere și iubirea de sine[95], care este maica tuturor, încă și pe dușmanul sufletului, care este trupul. Pentru că acestea sunt gândurile[96] care premerg [oricărui alt păcat]. Mai întâi, ele se apropie de suflet cu blândețe și multă convingere[97], ca și cum le-ar fi milă de trup și ar vesti un oarecare pogorământ, dar apoi asaltează

σασθαι διὰ τὸ προσδέξασθαι αὐτὴν τὰ τούτων γεννητικὰ καὶ προηγούμενα πάθη.

Disc 69; 82; 97; 88; 136; *Cog* 1; 3, 7-11; 5; 22; *Ep* 60; *Pr* 7; 40; Maxim, *CD* II, 59-60

νη΄

Ὥσπερ ἐπὶ τοῦ ἔξω ἀνθρώπου ἡ ψυχὴ διὰ τοῦ σώματος ἐνεργοῦσα ἁμαρτάνει, οὕτως καὶ ὁ ἔσω ἄνθρωπος, τουτέστιν ὁ νοῦς, διὰ τῶν νοημάτων τῶν ἐμπαθῶν. Καὶ ὥσπερ ὁ ἔξω ἔχει τὰς ἀρετὰς πρὸς παιδείαν ἵνα γένηται σώφρων, οὕτως καὶ ὁ νοῦς, καθαρῶς ὁρῶν καὶ ἀπαθῶς ὡς γέγονε τὰ πράγματα, σωφρονεῖ·
cf. Ef. 3, 17 εἰς τοῦτον λέγει ὁ Παῦλος οἰκεῖν τὸν Χριστόν, ὑπὲρ οὗ καὶ ἠτι-
cf. Evr. 12, 2 μᾶσθαι γέγραπται διὰ τοῦ σταυροῦ. Καὶ ὥσπερ ὁ ἔξω ἄνθρωπος ἀποθνήσκων χωρίζεται τοῦ κόσμου, οὕτως καὶ ὁ ἔσω ἄνθρωπος ἀποθνᾳσκων κατὰ διάνοιαν χωρίζεται τῶν νοημάτων, ὅπερ δοκιμάσας εὑρήσεις ἐπὶ τῆς προσευχῆς.

Disc 6; 31; 32; 39; 56; 61; 85; 158; 167; *Or* 71; *Cog* 24; 14; Maxim, *CD* II, 62; II, 64; III, 41; IV, 50

νθ΄

Ἡ συνείδησις τετάρτη ἐστίν· ὅταν γὰρ ἁμαρτήσωμεν καὶ μήτε διὰ φόβον ἀνθρώπων μήτε διὰ τὴν μέλλουσαν κόλασιν μήτε διὰ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ παυσώμεθα, τότε ἡ συνείδησις ἡμᾶς τύπτει· εἰ δὲ ἐξ ἀρχῆς ἐπαυσάμεθα, οὐδ' ἡ συνείδησις ἐπέπληξεν ἄν.

Disc 80; Maxim, *CD* II, 81

ξ΄

Πρῶτος μοναχὸς ὁ μηδὲν κατ' ἐνέργειαν πράττων κακόν, ὡς
Deut. 5, 18 λέγει Μωϋσῆς· «οὐ φονεύσεις» καὶ τὰ ἑξῆς· δεύτερος, ὁ μὴ ἐγχρονίζων ἐν τῷ κακῷ λογισμῷ, ὡς λέγει Σολομών· «ἀποπήδη-
Pilde 9, 18 σον καὶ μὴ χρονίσῃς»· τρίτος, ὁ τὴν ἰδίαν μορφὴν ἢ ἄλλου τινὸς λυπήσαντος ἢ γυναικὸς λαμβάνων καὶ μηδὲν λέγων κατὰ διά-
Mt. 5, 28 νοιαν μηδὲ πράττων ἐμπαθῶς, ὡς ὁ Χριστὸς λέγει· «οὐκ ἐπιθυ-

fără nicio rușine sufletul, care nu se mai poate separa de ele din cauză că primește patimile care le premerg și le nasc.

58

Așa cum sufletul, în ce privește omul dinafară, păcătuiește lucrând prin trup, tot așa și omul cel lăuntric, adică mintea, [păcătuiește] prin reprezentările mentale pătimașe. Și, după cum cel din afară are virtuțile spre educare ca să ajungă feciorelnic, tot așa și mintea, când vede curat și fără patimă lucrurile așa cum au fost făcute, cugetă sănătos și feciorelnic[98]. În aceasta spune Pavel că locuiește Hristos și pentru aceasta a și suferit ocară prin cruce, precum este scris. Și după cum omul dinafară, când moare, se desparte de lume, tot așa și omul lăuntric, când moare în cuget[99], se desparte de reprezentările mentale, lucru pe care, dacă-l vei încerca, îl vei afla petrecându-se în rugăciune.

59

Conștiința este a patra[100]: când păcătuim și nu ne oprim nici de frica oamenilor, nici de a chinurilor viitoare, nici din iubire pentru Dumnezeu, atunci conștiința ne lovește. Dar *Gn 39*
dacă am fi încetat cu păcatul de la început, atunci nici conștiința nu ne-ar mai fi lovit.

60

Primul monah este cel care nu face cu fapta niciun rău, cum zice și Moise: „Să nu ucizi!“ și cele următoare. Al doilea este cel care nu zăbovește în gândul cel rău, cum zice Solomon: „Îndepărtează-te grabnic și nu zăbovi!“. Al treilea este cel care, primind [în minte] chipul său sau al altuia care l-a supărat sau unul de femeie, nu spune, nici nu face nimic pătimaș în cuget,

Mt. 5, 22 μήσεις» καὶ «οὐκ ὀργισθήσῃ»· ἢ γὰρ ἀπαθῶς κτᾶται ἢ ἐμπαθῶς
cf. Mt. 19, 21 ἢ οὐ κτᾶται, ἀλλὰ πωλεῖ καὶ τοῖς πτωχοῖς δίδωσιν.

S 115 *in Prov* 9, 18a; *Cog* 25; Maxim, *CD* II, 87; II, 89

ξα΄

Τὸν πρακτικὸν πολεμοῦσιν οἱ δαίμονες ἵνα κατ' ἐνέργειαν ἁμάρτῃ· τὸν δὲ θεωρητικὸν ἵνα ἔχῃ ἐγχρονίζοντας λογισμούς, ἐμπαθεῖς δηλονότι· τὸν δὲ εὐχόμενον οἷον δὴ τρόπον ἵνα ψιλὸν νόημα ὁποιουδήποτε πράγματος λάβῃ· τοῦτον διὰ τῶν αἰσθητῶν διασῦραι φιλονεικοῦσιν ἵνα τῆς τοῦ θεοῦ μνήμης ἐκκρούσωσιν.

Disc 158; *S* 2 *in Ps* 108, 4; Maxim, *CD* II, 90

ξβ΄

Τῶν παθῶν ἐπιμέλειαν δεῖ ποιεῖν, καὶ οὕτως εὐκόλως τῶν λογισμῶν περιγενησόμεθα· οἷον ὡς ἐπὶ πορνείας, τῆξιν τοῦ σώματος, νηστείαν, ἀγρυπνίαν, ἀναχώρησιν, ἐπὶ δὲ ὀργῆς καὶ λύπης, καταφρονεῖν τῆς ὕλης καὶ δόξης καὶ ἀτιμίας.

Disc 43; 67; *Pr* 15; Maxim, *CD* III, 13

ξγ΄

Ἀγαπᾷ ἀναχώρησιν ὁ ἀπαθὴς πρὸς τὸν κόσμον· ἀγαπᾷ δὲ ἀπαντῆσαι ἀδελφοῖς ὁ μηδενὶ μνησικακῶν μηδὲ τοὺς ἐξ ὑπονοίας λαμβάνων λογισμούς· ὁ δὲ μὴ σκανδαλιζόμενος ἐπὶ τοῖς τῶν ἀδελφῶν παραπτώμασιν, οὗτος γνώσεως κατηξιώθη.

Cog 32, 3-4; *Gn* 11; *S* 77 *in Ps* 118, 165; Maxim, *CD* III, 37; IV, 21

ξδ΄

Οὐ πρὸς τὰ πράγματα οὐδὲ πρὸς τὰ νοήματα, ἀλλὰ πρὸς τὰ πάθη τὰ τούτοις συνεζευγμένα δεῖ ἡμᾶς πολεμεῖν.

Disc 118; 165; Maxim, *CD* III, 40

cum zice Hristos: „Să nu poftești!“ și: „Să nu te mânii!“; pentru că fie deține [bunuri] în mod nepătimaș sau pătimaș, fie nu deține, ci le vinde și le dă săracilor.[101]

61

Pe monahul făptuitor, demonii îl luptă ca să păcătuiască cu fapta. Pe cel contemplativ, ca să aibă gânduri care zăbovesc –
pătimașe, desigur. Pe cel ce se roagă în orice fel, [îl luptă] ca să *Or* 47
primească imaginea simplă a oricărui lucru. [Demonii] se ceartă
ca pe acesta care se roagă să-l distragă prin mijlocirea lucrurilor *S* 22 *in Ps* 118, 52
materiale, ca să-l facă să cadă din pomenirea lui Dumnezeu.[102]

62

Trebuie să purtăm grijă de patimi, și așa vom stăpâni și *Cog* 3, 7-8
gândurile cu ușurință[103]. De exemplu, împotriva desfrânării [avem] topirea trupului, postul, privegherea, anahoreza, iar
împotriva mâniei și a întristării [avem] disprețuirea materiei, *Ep* 52
a slavei și a necinstirii [din partea altora][104].

63

Cel nepătimaș față de lume iubește anahoreza[105]. Întâlni- *Pr* 36
rea cu frații o iubește cel care nu ține minte niciun rău, nici nu primește gândurile de bănuială. Iar cel care nu se poticnește de greșelile fraților s-a învrednicit de cunoștința [duhovnicească].

64

Trebuie să luptăm nu împotriva lucrurilor, nici împotriva *S* 2 *in Ps* 145, 7
reprezentărilor mentale, ci împotriva patimilor și a celor înjugate cu ele[106].

ξε´

Πάθος ἐστὶ θυμός, ἐπιθυμία καὶ τὰ ἑξῆς, νόημα δέ ἐστι μνήμη ψιλή, λογισμὸς δέ ἐστι νόημα ἐμπαθές. Τὸν οὖν θυμὸν δεῖ μειοῦν ἐλεημοσύνῃ καὶ συμπαθείᾳ, ἀμνησικακίᾳ τε καὶ ἀγάπῃ, ἐπιθυμίαν δὲ μειοῖ ὁ πρὸς μηδὲν τοῦ κόσμου πάθος ἔχων.

Disc 51; Maxim, *CD* III, 42

ξϛ´

Ἔστι καὶ διὰ νοήματος ψιλοῦ ἐκφυγεῖν τὸν ἐμπαθῆ λογισμόν, καὶ δεύτερον διὰ θεωρίας, καὶ τρίτον διὰ προσευχῆς.

Maxim, *CD* III, 43-44

ξζ´

Ἐάν τις χρόνῳ πολλῷ ἐπιμέλειαν ποιήσηται τῶν παθητικῶν δυνάμεων, θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας, ἐν καιρῷ τῆς εἰσβολῆς τῶν λογισμῶν, οὐ μόνον οὐ συναπαχθήσεται αὐτοῖς, ἀλλὰ καὶ φιλοσοφήσει περὶ αὐτῶν.

Disc 5; 56; Maxim, *CD* III, 51

ξη´

Ἐὰν ὁ νοῦς κατ᾽ ἐνέργειαν ἁμάρτῃ καὶ κατὰ γνῶσιν μετανοήσῃ, ἔχει συγχώρησιν· ἐὰν δὲ κατὰ διάνοιαν ἁμαρτήσας μὴ μετανοήσῃ γνησίως, οὐκ ἔχει συγχώρησιν· ἡ γὰρ κατὰ διάνοιαν ἁμαρτία αὐτοῦ ὑπερηφανία εἶναι λέγεται· οὗτος τὸν θεὸν ἀπωθεῖται, δι᾽ οὗ τὰ φυσικὰ σπέρματα ἔχει τὰ συντηροῦντα τὴν οὐσίαν αὐτοῦ.

Disc 50; 149; 171; 178; 210; *KG* VI, 59

ξθ´

Τρεῖς εἰσιν οἱ γενικώτατοι λογισμοὶ οἱ ἐκ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ γινόμενοι, γαστριμαργίας καὶ φιλαργυρίας καὶ κενοδοξίας· ἢ γὰρ βρώματα ἢ χρήματα ἢ δόξαν τις ἐπιθυμεῖ. Πλεονεξίας δὲ καὶ

65

Patimă este mânia[107], pofta și cele următoare; reprezentarea mentală este o amintire simplă, dar gândul este o reprezentare mentală pătimașă. Prin urmare, trebuie să micșorăm mânia prin milostenie și compătimire, prin neținerea de minte a răului și prin iubire, iar pofta o micșorează cel care nu are patimă față de nimic ce ține de lume.

66

Se poate să scăpăm de un gând pătimaș printr-o imagine mentală simplă, în al doilea rând, printr-o contemplație, și în al treilea, prin rugăciune.[108]

67

Dacă cineva va purta grijă multă vreme de puterile pătimitoare [ale sufletului], adică de iuțime și de poftă[109], nu numai că, în timpul năvălirii gândurilor, nu va fi târât împreună cu ele, ci va și filozofa[110] despre ele.

Maxim, *CD* III, 35

Pr 50

68

Dacă mintea păcătuiește prin lucrare și se pocăiește conform cu cunoștința [duhovnicească][111], are parte de iertare. Dar dacă, după ce a păcătuit cu cugetul, nu se pocăiește cu adevărat, nu are parte de iertare, pentru că păcatul săvârșit în cuget se numește „mândrie". Această minte Îl leapădă pe Dumnezeu, prin Care are semințele naturale[112] care-i susțin ființa.

69

Gândurile cele mai generale care provin din partea poftitoare sunt trei: al lăcomiei pântecelui, al iubirii de arginți și al slavei deșarte[113]. Fiindcă cineva poftește fie mâncăruri, fie

κενοδοξίας καὶ ‹τῶν› τοῦ ἐπιθυμητικοῦ προηγεῖται φιλαυτία. Μόνος δὲ ὁ τῆς λύπης λογισμὸς οὐκ ἔχει ἡδονήν. Ὁ δὲ τῆς ὑπερηφανίας ἄϋλός ἐστι. Τῷ δὲ τῆς μνησικακίας καὶ τῆς ὀργῆς συνέζευκται λύπη. Λήγουσι δὲ πάντες εἰς τὸν τῆς ὑπερηφανίας, ἀναλύονται δὲ εἰς τὸν τῆς φιλαυτίας. Ὁ οὖν ἀφίλαυτος πάντως καὶ ἀφιλήδονος, πάντων γὰρ δηλονότι ἐγκρατὴς γεγονὼς ἐπεκράτησεν.

Disc 33; 57; 76; 130; *Pr* 6; 10; *Sk* 51; *Cog* 12; *O cog* 11; Maxim, *CD* III, 56; III, 57; III, 89

ο´

Οὐκ ἔξεστι τὸ πλημμέλημα τοῦ ἀδελφοῦ εἰπεῖν, εἰ μὴ πρὸς τὸ θεραπεῦσαι αὐτὸν ἢ πρὸς τὸ ἄλλον διορθώσασθαι· εἰ δὲ δι᾽ οὐδὲν τούτων, κατὰ κακίαν λέγει ὁ λέγων.

Disc 155; *S* 108 *in Prov* 9, 8; *S* 339 *in Prov* 27, 22; *S* 1 *in Ps* 37, 2; *Ep* 55; Maxim, *CD* III, 73

οα´

Ὥσπερ οὐχ ὁ ἅπαξ ἐγκρατευσάμενος ἀπὸ γαστριμαργίας καὶ πορνείας καὶ κενοδοξίας καὶ ὀργῆς καὶ τῶν λοιπῶν ἤδη ἐστὶν ἐγκρατὴς καὶ σώφρων καὶ ταπεινόφρων καὶ πρᾶος, ἀλλ᾽ ὁ ἀπάθειαν καὶ πᾶσαν γαλήνην ἔχων, ‹οὕτως καὶ› οὐχ ὁ ἅπαξ γαστριμαργήσας ἢ πορνεύσας ἢ κενοδοξήσας ἢ ὀργισθεὶς λέγεται ἐμπαθής, ἀλλ᾽ ὁ ἕξιν ἐμπαθῆ πρὸς πάσας τὰς ἡδονὰς ἔχων.

Vit I-IV; Maxim, *CD* III, 74

οβ´

Πολλά ἐστιν ἐν ἡμῖν κεκρυμμένα πάθη ἃ οὐ γινώσκομεν, ὅταν δὲ ἐμπέσωσιν αἱ ὗλαι, ἐλέγχονται· ἄλλο γάρ ἐστιν ‹τὸ› αἰσχρῶν λογισμῶν ἀπαλλαγῆναι καὶ ἄλλο ἐστὶ τὸ τῶν παθῶν ἀπαλλαγῆ-
cf. Fc. 39, 7-12 ναι· οἷον ὁ μὲν Ἰωσὴφ οὐ μόνον λογισμῶν ἀπηλλάγη, ἀλλὰ καὶ
cf. Fc. 41, 50-52 πάθους, οὐκοῦν ἀπαθῶς ἐτεκνοποίησε, Γιεζῆ δὲ τάχα λογισμῶν
cf. 4 *Rg.* 5, 20-27 ἀπηλλάγη, ἀλλ᾽ οὐ πάθους, ἐμπεσούσης γὰρ τῆς ὕλης, ἠλέγχθη

bani, fie slavă. Însă lăcomiei, slavei deșarte și celorlalte gânduri ale părții poftitoare le premerge iubirea de sine. Doar gândul întristării este singurul care nu e însoțit de plăcere. Cel al mândriei este imaterial[114]. Cu cel al ținerii de minte a răului și cu cel al mâniei este înjugată întristarea. Dar toate sfârșesc în cel al mândriei, însă se reduc la cel al iubirii de sine. *Sk* 53
Așadar, cel care nu se iubește deloc pe sine este și neiubitor de plăcere, pentru că este evident că a ajuns înfrânat, întrucât s-a înfrânat de la toate[115].

70

Nu e îngăduit să spunem greșeala fratelui, decât spre vindecarea lui sau pentru îndreptarea altuia. În afara acestor motive, cel ce spune o spune din răutate[116].

71

După cum cel ce s-a înfrânat o dată de la îmbuibare, de la desfrânare, slavă deșartă, mânie și de la celelalte nu este deja înfrânat, feciorelnic, cu smerită-cugetare, blând, ci cel ce are nepătimire și toată seninătatea, ‹tot așa› cel ce o singură dată s-a îmbuibat sau a curvit sau s-a slăvit în deșert sau s-a mâniat nu se numește împătimit, ci cel ce are o dispoziție pătimașă[117] *S* 19 *in Ps* 67, 32
spre toate plăcerile.

72

Multe sunt patimile ascunse înlăuntrul nostru, pe care nu *KG* VI, 52
le cunoaștem[118]. Dar când întâlnim materiile [corespunzătoare lor], sunt date pe față. Fiindcă altceva este să te izbăvești de *Cog* 2, 7
gânduri rușinoase, și altceva este să te izbăvești de patimi. De pildă, Iosif nu s-a izbăvit numai de gânduri, ci și de patimi, așa că a făcut fără patimă copii. Ghiezi însă s-a izbăvit repede

τὸ πάθος· σὺ δέ, ἐμπεσὼν ὕλαις, γίνωσκε πρὸς ποῖον ἔχεις τὸ πάθος.

Disc 34; 49; 112; *KG* III, 90; *Pr* 43; *Cog* 9, 26.34.37.42; *S* 5 *in Ps* 51, 10; *S* 3 *in Ps* 123, 7; MAXIM, *CD* III, 78; IV, 52-54

ογ´

Ὁ μεταξὺ τῆς κινήσεως τοῦ πάθους καὶ τοῦ λογισμοῦ μαχόμενος οὐκ ἐᾷ τὸν ἐχθρὸν σταθῆναι, ὁ δὲ μεταξὺ τοῦ λογισμοῦ
καὶ τῆς κατὰ διάνοιαν ἁμαρτίας οὐκ ἐᾷ ἐγχρονίσαι· «ἐν γὰρ τῷ
Is. 51, 14 σῴζεσθαί σε οὐ στήσεται οὐδὲ χρονίσει».

MAXIM, *CD* III, 88

οδ´

Πᾶν νόημα πράγματος αἰσθητοῦ ἐν ᾧ χρονίζει ὁ νοῦς, πάντως ὅτι πάθος ἔχει πρὸς αὐτό.

Disc 39; 162; MAXIM, *CD* II, 2

οε´

Ἀγγέλου γάρ ἐστιν ἀδύνατον παραβαλόντος μὴ μειῶσαι θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν, καὶ ἀδύνατον δαίμονος παραβαλόντος μὴ κινῆσαι θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν· οἱ μὲν γὰρ ἀγαθῶν εἰσι λειτουργοί, οἱ δὲ πονηρῶν.

Pr 76; MAXIM, *CD* II, 69; III, 92

οϛ´

Τῆς κενοδοξίας τρεῖς εἰσι λογισμοὶ τῷ μοναχῷ, πρῶτος μὲν ἐπὶ βίῳ ὀρθῷ, δεύτερος δὲ ὡς δυναμένῳ ἀπελάσαι δαίμονας, τρίτος ὡς ἱκανῷ ὄντι ψυχῶν ἐπιμελεῖσθαι· ὁ δὲ ἐπὶ τέχνῃ ἢ ἐπιτηδεύματι, οὐκέτι ὡς μοναχὸς κενοδοξεῖ, ἀλλ᾽ ὡς ἄνθρωπος.

Pr 13; MAXIM, *CD* III, 84

οζ´

Ὁ νοῦς μόνων νοημάτων ἐστὶ δεκτικὸς καὶ μορφοῦται πρὸς ἕκαστον νόημα ὡς μορφοῦται ὀφθαλμὸς ἐν ἐσόπτροις ὀπτανόμενος.

Disc 126; MAXIM, *CD* III, 97

de gânduri, dar nu și de patimă, pentru că atunci când materia i s-a înfățișat, patima a fost dată pe față. Deci, tu să cunoști spre ce ai patimă atunci când întâlnești materiile patimii[119].

73

Cel care duce lupta între mișcarea patimii și gând nu lasă vrăjmașul să se oprească, iar cel care duce lupta între gând și păcatul cu cugetul nu-l lasă să zăbovească, „pentru că el nu se va opri, nici nu va zăbovi când tu te mântuiești"[120].

74

În orice imagine mentală a vreunui lucru material zăbovește mintea, cu siguranță are patimă spre acel lucru[121].

75

Când vine un înger, este cu neputință să nu micșoreze mânia și pofta, și cu neputință este ca, atunci când vine un demon, să nu miște iuțimea și pofta. Pentru că unii sunt slujitorii celor bune, iar ceilalți, ai celor rele.[122]

76

Trei sunt gândurile slavei deșarte pentru monah: primul, pentru viața corectă, al doilea, pentru că se poate izbăvi de demoni, al treilea, pentru că poate purta grijă de suflete. Iar
cel care are slavă deșartă pentru vreo meserie sau ocupație nu *Sk* 50
o are ca monah, ci ca om.[123]

77

Mintea este capabilă să primească numai reprezentările mentale și ia forma fiecărei reprezentări mentale, după cum ochiul ia formă când privește în oglindă.[124]

οη´

Προκόπτων ὁ νοῦς ἐν τῇ πρακτικῇ, κοῦφα ἔχει τὰ νοήματα τῶν αἰσθητῶν· προκόπτων δὲ ἐν τῇ γνώσει, ποικίλα ἕξει τὰ θεωρήματα· προκόπτων δὲ ἐν τῇ προσευχῇ, λαμπρότερον καὶ φαιδρότερον ὄψεται τὸ ἴδιον φῶς.

Sk 20; *Cog* 15; Maxim, *CD* III, 97

οθ´

Πρῶτος πόλεμος τοῦ νοῦ πρὸς τὴν κατ' ἐνέργειαν ἁμαρτίαν, δεύτερος τὸ μὴ ἐγχρονίσαι ἐν αὐτῷ τὸ νόημα, τρίτος τὸ μηδὲ ὅλως μορφὴν παραδέξασθαι.

Disc 60; Maxim, *CD* III, 97

π´

Ὁ ἀπαθὴς οὐκ ἔχει λογισμὸν καταγινώσκοντα αὐτοῦ, ὁμοίως καὶ ὁ ἐμπαθής, ἀλλ' ὁ μὲν διὰ τὸ μὴ δεδρακέναι κακόν, ὁ δὲ δι' ἀναισθησίαν· τῶν δὲ μέσων ἐστὶ τὸ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως καταγινώσκεσθαι.

Disc 43; 59; 134; *Cog* 11; *KG* V, 41

πα´

Πρῶτον ἐνθυμηθῆναι δεῖ τὸ καλόν, δεύτερον καὶ ποιῆσαι αὐτό, καὶ τρίτον διὰ τὸν κύριον ποιῆσαι αὐτό, τέταρτον ἱλαρῶς, πέμπτον ὅτι μισθὸν ἕξεις παρὰ κυρίου· ταῦτα οἷον ὥσπερ δάκτυλοί εἰσι τῆς χειρὸς δι' ἧς ὁ νοῦς παλαίει· καλὸν δὲ λέγω ἐπὶ πάσης ἀρετῆς.

S 66 *in Eccl* 8, 12-13; *S* 1 *in Ps* 38, 3

πβ´

Γαστριμαργίας καὶ πλεονεξίας καὶ κενοδοξίας ἐπικράτησον, καὶ οὐ μὴ θυμωθῇς οὐδ' οὐ μὴ λυπηθῇς πώποτε.

Disc 57; *Cog* 1

78

Înaintând în făptuire, reprezentările mentale ale lucrurilor percepute cu simțurile devin pentru minte fără mare importanță[125]. Iar înaintând în cunoștința [duhovnicească], va avea felurite contemplații. Însă, înaintând în rugăciune, își va vedea lumina proprie mai strălucitoare și mai înveselitoare[126]. *Pr* 87

79

Primul război al minții este împotriva păcatului cu fapta, al doilea, pentru a nu zăbovi în ea imaginea mentală, iar al treilea, să nu accepte deloc nicio formă[127]. *Or* 117

80

Cel nepătimaș nu are niciun gând care să-l osândească. La fel și cel împătimit. Dar unul, pentru că nu săvârșește răul, iar celălalt, din pricina nesimțirii. Însă este propriu celor aflați la mijloc [între cele două stări amintite] să fie osândiți de conștiință.[128]

81

În primul rând, trebuie să-ți amintești și să te gândești[129] la bine, în al doilea rând, să-l faci, în al treilea rând, să-l faci pentru Domnul, în al patrulea rând, [să-l faci] cu bucurie, *Cog* 30, 8-10
în al cincilea, pentru că vei avea plată de la Domnul. Acestea sunt ca degetele mâinii prin care mintea luptă. Iar „bine" numesc orice fel de virtute[130]. *S* 53 *in Eccl* 7, 1

82

Stăpânește îmbuibarea pântecelui, lăcomia și slava deșartă, și nu te vei mai mânia, nici nu te vei mai întrista niciodată.

πγ´

Πρῶτον δι᾽ ἔργων πολεμεῖ ὁ νοῦς, καὶ δεύτερον διὰ λόγων· οἷον τὸ μὲν πρῶτον προσεύχεται, ψάλλει, ἀναχωρεῖ, ‹εἰ› ἠδίκησεν ἀποδίδει, εἰ ἐλύπησέ τινα μετανοεῖ αὐτῷ· τὸ δὲ δεύτερον † λειπὸν τῷ λογισμῷ † ἤδη ἀπωθεῖται τὰ πάθη.

Disc 34; 62

πδ´

Ἁμαρτάνει νοῦς, νόημα ἐμπαθὲς λαμβάνων καὶ ἐν τούτῳ ἐγχρονίζων· ‹· · ·› μετὰ ἐμπαθοῦς νοήματος καὶ ἔτι μὴ δεχόμενος ἐμπαθὲς νόημα, καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μετάνοια αὐτοῦ.

Disc 58; 68; 101

πε´

Τὰ τῆς θεωρίας νοήματα οὐ τυποῦσι τὸν νοῦν, ἀλλὰ τὰ νοήματα τῶν αἰσθητῶν· καὶ θεωρῶν μὲν ὁ νοῦς νοεῖν λέγεται, νοήματα δὲ αἰσθητὰ λαμβάνων βλέπειν λέγεται· ἑκάτερα δὲ νοήματά εἰσιν. Ἐπὰν οὖν προσεύχηται, ἀμφοτέρων δεῖ ἀφίστασθαι· οὔτε γὰρ θεώρημά τί ἐστιν ὁ θεὸς οὔτε νόημα πράγματος αἰσθητοῦ.

Disc 6; 39; 58; *Cog* 41; *Sk* 17

πϛ´

Ὁ ἔξω μοναχὸς ἀπὸ τῶν πραγμάτων ἀνεχώρησε καὶ ὁ ἔσω ἀπὸ τῶν παθῶν τῶν πραγμάτων· ὁ μὲν γὰρ τὴν γυναῖκα κατέλιπεν, ὁ δὲ τὸ πρὸς τὴν γυναῖκα πάθος· καὶ ὁ μὲν τὰ χρήματα, ὁ δὲ τὴν φιλαργυρίαν καὶ τὰ ὅμοια.

Sk 14; *Ant Prol* 9-11; Maxim, *CD* IV, 50

πζ´

Περὶ ἀρετῶν καὶ δογμάτων καὶ περὶ πίστεως ἀνάγκη ἀποκρίνεσθαι ἔστιν, ‹ἀλλ᾽ ἔσθ᾽ ὅτε οὔ› ἢ διὰ τὸ ἔχειν ἔσω φροντίδα

83

Mintea luptă, mai întâi, prin fapte și, în al doilea rând, prin cuvinte. Așa, de pildă, întâi se roagă, cântă, pustnicește, dacă a nedreptățit, restituie, dacă a întristat pe cineva, îi cere iertare.[131] Iar în al doilea rând, ‹lipsind gândul›, leapădă patimile.

84

Mintea păcătuiește când primește o imagine mentală pătimașă și zăbovește în ea, ‹· · ·› dimpreună cu imaginea mentală pătimașă, când încă nu primește imaginea mentală pătimașă, și aceasta este pocăința ei [a minții].[132]

85

Nu reprezentările mentale provenite din contemplație întipăresc mintea, ci reprezentările mentale ale lucrurilor materiale. Când mintea contemplă, se spune că înțelege, iar când primește reprezentări mentale materiale, se spune că vede, dar amândouă sunt reprezentări mentale[133]. Prin urmare, atunci când se roagă trebuie să se depărteze de amândouă, pentru că Dumnezeu nu este nici o oarecare contemplație, nici o reprezentare mentală a vreunui lucru material[134]. *KG* II, 47

86

Monahul dinafară s-a retras dintre lucruri, iar cel dinlăuntru [s-a retras] din patimile pentru lucruri. Pentru că primul a părăsit femeia, iar al doilea, patima pentru femeie, primul [a părăsit] banii, celălalt, iubirea de argint, și cele asemănătoare.[135]

87

Trebuie să se răspundă în legătură cu virtuțile, învățăturile și credința, dar sunt situații când aceasta nu e cu putință, *Gn* 13

νοημάτων καὶ περιστάσεώς τινος ἢ διὰ τὸ οὐχ ἁρμόζον τῇ αὐτοῦ καταστάσει εἶναι τὸ ἐρώτημα ἢ δι' ἄλλους παρεστῶτας καὶ μὴ ὄντας ἱκανοὺς ἀκοῦσαι ἢ δι' ἄγνοιαν, οὐ γὰρ πάντα γινώσκομεν· εἰ δὲ δι' ἄλλο τι οὐκ ἀποκρίνεται, οὐκ οἶμαι εὐλόγως ποιεῖν.

Disc 155; *Gn* 22;
S 269 *in Prov* 24, 11; Maxim, *CD* IV, 65

πη΄

Οὐ πάντοτε δυνατὸν πάσας τὰς ἀρετὰς ἐπιτελεῖν ἢ διὰ νόσον ἢ δι' ἄλλην αἰτίαν· τῇ οὖν ἐπιτάσει τῶν ἐνδεχομένων γίνεσθαι, τὸ ἐλλιπὲς τῶν μὴ ἐνδεχομένων γίνεσθαι ἀναπληρώσομεν.

Disc 54; *Pr* 49

πθ΄

Ἀκαθαρσία νοῦ, ἁμαρτία τε καὶ ἀδιακρισία, τὸ ἀλόγως χρᾶσθαι τοῖς πράγμασι, καὶ ἐκ τοῦ ἐναντίου.

Disc 36; 96; 176

π΄

Ὁ φθόνος ἐν ταῖς ἰσότησιν ἔοικεν εἶναι, ἐπὰν μικρόν τι πλεονάσῃ· ὁ τοίνυν φθόνος ἐν ταῖς ὁμοτεχνίαις ἐστίν· οὐ γὰρ φθονεῖ διάκονος τριβούνῳ ἢ χαλκεὺς τέκτονι, ἀλλὰ τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ, καὶ τὰ ἑξῆς· ἡ δέ γε γνῶσις ὑπὸ τῶν ἐχόντων αὐτὴν καὶ
cf. Num. 11, 27-29; cf. Lc. 9, 49 μὴ ἐχόντων φθονεῖται, ὡς Ἰησοῦς ὁ τοῦ Ναυῆ καὶ οἱ μαθηταί.

Maxim, *CD* IV, 61

πα΄

Κενόδοξός ἐστιν ὁ ἐπὶ τῶν συντελούντων πρὸς γνῶσιν θέλων δοξασθῆναι, καὶ ὅμοιός ἐστιν ἰατρῷ οὐκ ἐπὶ τῇ ὑγείᾳ καυχωμένῳ, ἀλλ' ἐπὶ τῶν καταπλασμάτων ἢ τῶν κολλουρίων.

Disc 208; *Cog* 30; *Pr Prol* 3

fie pentru că avem o grijă lăuntrică, datorată reprezentărilor mentale sau vreunei întâmplări oarecare, fie pentru că întrebarea nu corespunde cu starea duhovnicească [a celui ce întreabă], fie pentru că sunt prezenți și alții care nu sunt în măsură să asculte [răspunsul], fie datorită neștiinței, pentru că *Gn* 23
nu le știm pe toate. Iar dacă nu se răspunde din alte motive, atunci mi se pare că nu se procedează în mod rațional.[136]

88

Nu e cu putință să împlinim întotdeauna toate virtuțile, fie *Pr* 40
din cauza bolii, fie din altă cauză. Așadar, prin tăria [cu care le facem] pe cele care se pot împlini, să plinim lipsa celor care nu se pot împlini.

89

Necurăția minții, păcatul și lipsa de discernământ constau în folosirea irațională a lucrurilor, și invers.[137] *KG* III, 75

90

Invidia pare să se înfiripeze în lucrurile egale, atunci când [celuilalt] îi va prisosi un lucru de nimic. Prin urmare, invidia apare în îndeletniciri legate de același meșteșug, fiindcă slujitorul nu-l va invidia pe tribun, nici arămarul pe dulgher, ci asemănătorul pe asemănător și așa mai departe[138]. Iar cunoștința [duhovnicească] este pizmuită și de către cei care o au, și de cei care n-o au[139], ca Iisus Navi și ucenicii.

91

Este plin de slavă deșartă cel care vrea să fie slăvit pentru *KG* V, 86
cele care contribuie la dobândirea gnozei[140], fiind asemenea medicului care nu se laudă cu sănătatea adusă, ci cu cataplasmele și cu colirurile (picăturile).

πβʹ

Ἄλλο ἐστὶν ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἡδονῶν τῶν πραγμάτων καὶ ἄλλο ἀπὸ τῆς ἡδονῆς τῶν λογισμῶν. Ὁ ‹μὲν› τοῖς πράγμασιν ἀποταξάμενος τὰς ἡδονὰς τῶν πραγμάτων ἀπέκοψεν, ὁ δὲ τοῖς πάθεσι τὰς τῶν λογισμῶν ἡδονάς. Τὴν οὖν φιληδονίαν ἀρχόμεθα κόπτειν, χρημάτων καταφρονοῦντες καὶ τῶν ἑξῆς· ἐν δὲ τούτῳ γυμναζόμενοι, καὶ τῶν λοιπῶν καταφρονήσομεν.

Disc 57; 130; *Sk* 51; 61; Maxim, *CD* IV, 50

πγʹ

Μία ἐστὶν ἡ φυσικὴ κατάστασις, ἥτις ἐπιμελείας μὲν τυχοῦσα βελτιωθήσεται, ἀμελείας δὲ χείρων ἔσται. Ἔλεγε δὲ ὅτι τρεῖς εἰσι καταστάσεις, ἐπεὶ καὶ τρεῖς δυνάμεις ἔχει ἡ ψυχή, θυμικόν, ἐπιθυμητικόν, λογιστικόν, ἐν οἷς τὸ λογικόν, ταῦτα δὲ τὰ τρία ἄτμητά εἰσιν. Ἐπὰν δὲ ἄρξωνται αἱ κοιναὶ ἔννοιαι ἐγγίνεσθαι, τέμνονται ἢ ἐπὶ κρεῖττον ἢ ἐπὶ χεῖρον, καὶ οὕτως πολλαὶ καταστάσεις γίνονται.

Gn 14

πδʹ

Τοὺς δαίμονας ἔλεγε μὴ δύνασθαι τὸν θυμὸν ἐκταράσσειν, εἰ μὴ διὰ τῆς ἐπαφῆς τοῦ σώματος, διότι πάθη κινοῦσιν ὧν στερισκόμενοι ὀργιζόμεθα, καὶ οὕτως τυφλοῦντες ἡμῶν τὸν νοῦν ἐπιβουλεύουσιν. Διὸ σκοπὸς τῶν γραφῶν καὶ πασῶν τῶν ἐντολῶν, ἵνα ἀπάθειαν πρὸς τὰ πράγματα ἔχωμεν, δι' οὐδὲν ἄλλο ἢ διὰ τὸ μὴ θυμοῦσθαι τὸν νοῦν· ἀλλὰ καὶ ὁ Χριστὸς λέγων «μὴ ἀγαπᾶτε
1 In. 2, 15 τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν κόσμῳ», οὐδὲν ἄλλο λέγει ἢ μὴ ἀγαπᾶτε τὰ ὀργῆς δεκτικά· προηγούμενον γὰρ κακὸν ἡ φιλαυτία εἶναι λέγεται, ἐξ ἧς ἐστι τὰ [ἐκ] τῆς ἐπιθυμίας καὶ τοῦ θυμοῦ.

Disc 98; 128; 152; 153; 166; 183; *Cog* 16; 33; *Ep* 4; 60; *Ant* VII, 4

92

Altceva este a te feri de plăcerile aduse de lucruri, și altceva [a te feri] de plăcerea gândurilor. Cel ce s-a lepădat de lucruri *Pr 75*
a tăiat plăcerile lucrurilor, iar cel care s-a lepădat de patimi a tăiat plăcerile gândurilor.[141] Așadar, începem să tăiem iubirea de plăcere disprețuind averile, și celelalte care urmează. Exersându-ne în aceasta, le vom disprețui și pe celelalte.

93

Starea naturală, care, dacă va avea parte de îngrijire, se va îmbunătăți, iar dacă nu va fi îngrijită, se va înrăutăți, este una singură[142]. De aceea [Avva Evagrie] spunea că trei sunt stările în care se poate afla [sufletul] rațional, fiindcă sufletul are trei puteri: iuțimea, pofta, rațiunea, iar acestea trei sunt de nedespărțit[143]. Dar când înțelesurile comune[144] vor începe să apară [în minte], atunci se împart fie spre mai bine, fie spre mai rău, și așa iau naștere multe alte stări.

94

[Avva Evagrie] spunea că demonii nu pot să tulbure iuțimea decât prin atingerea de trup[145], fiindcă ei mișcă patimile, [de ale căror lucruri], când suntem lipsiți, ne mâniem, și așa, orbindu-ne mintea, uneltesc. De aceea scopul Scripturilor și *S 1 in Ps 141, 4*
al tuturor poruncilor este să avem nepătimire față de lucruri, iar aceasta pentru niciun alt motiv decât ca mintea să nu se *Pr 99*
mânie. Dar și Hristos, când a zis: „Nu iubiți lumea, nici cele din lume“, nu spune nimic altceva decât să nu iubiți cele care pot primi [manifestarea] mâniei[146]; deoarece se spune că răul care premerge este iubirea de sine, din care vin cele ale poftei și ale iuțimii.

πε´

Τὰ ἐκ τοῦ θεοῦ δοθέντα οὐκ ἀναιρεῖ ἡ γραφὴ παντελῶς, οἷον τὸ φαγεῖν καὶ τὸ καθεύδειν καὶ τὰ χρήματα καὶ τὰ ἑξῆς, ἀλλὰ τὰ πλεονασθέντα ἢ μὴ δεδομένα ἐκ θεοῦ παντελῶς ἀναιρεῖ, κακίαν δηλονότι καὶ ἄγνοιαν.

Disc 112; 130; MAXIM, *CD* IV, 66

πϛ´

Θυμός ἐστιν ἡ ἕξις, ὀργὴ δὲ ἡ κίνησις αὐτῆς καὶ ἡ ἐνέργεια. Τοῖς δὲ λέγουσιν ὅτι φύσει κακός ἐστιν ὁ θυμὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία καὶ ἡ λογιστική, ἔλεγεν ὅτι, ὡς ἔχομεν ἐκ θεοῦ φυσικῶς τὸ περιπατεῖν καὶ τὸ ταῖς χερσὶν ἐνεργεῖν, οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ θυμοῦ καὶ ἐπὶ τῆς ἐπιθυμίας καὶ τῶν λοιπῶν, οὐχ ὁ δεδωκὼς αἴτιος, ἀλλ᾽ ἡμεῖς οἱ παρὰ φύσιν χρώμενοι· ἡμῖν γὰρ ὁ θυμὸς διὰ τὸ τοῖς δαίμοσιν ὀργίζεσθαι δέδοται καὶ ἡ ἐπιθυμία διὰ τὸ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν ἀλήθειαν ἀγαπᾶν, τὸ δὲ λογιστικὸν διὰ τὸ λογίζεσθαι ταῦτα καὶ διακρίνειν τὸ καλὸν ἐκ τοῦ κακοῦ.

Disc 108; 118; *Pr* 11; *Cog* 17

πζ´

Οὐκ ἔστιν ὀργίζεσθαι εἰ μὴ διὰ χρήματα ἢ βρώματα ἢ δόξαν ἤ τι τῶν ὁμοίων· δεῖ δὲ εἰδέναι ὅτι ἐπίσης ἁμαρτάνουσιν οἱ ἐφ᾽ ἑνὶ τούτων κρατούμενοι· σκοπὸς γὰρ τῶν δαιμόνων ἵνα τυφλὸν τὸν νοῦν διὰ οἱασδήποτε προφάσεως ποιήσωσι καὶ εὐχείρωτον εἰς κακὰ ἐπεισάξουσιν.

Disc 57; 94; 131; *Cog* 1

πη´

Οὐχ ἡ κακία τῶν δαιμόνων βλάπτει ἡμᾶς, ἀλλὰ τὰ σώματα· τῇ γὰρ ἐπαφῇ τοῦ σώματος αὐτῶν πρὸς τὸ ἡμέτερον ἀλλοιοῦται ἡ κρᾶσις τοῦ ἡμετέρου σώματος, καὶ οὕτως ἐξίσταται ὁ νοῦς ἢ πτωματίζεται ἢ κυκλοῦται τόδε τὸ μέλος, καὶ τὰ ἑξῆς.

Disc 94; 152; *Or* 69

95

Scriptura nu le înlătură cu totul pe cele dăruite de Dumnezeu, cum este, de exemplu, mâncatul, dormitul, averile și celelalte, ci le înlătură cu totul pe cele care sunt de prisos sau pe cele care nu sunt dăruite de Dumnezeu, adică răutatea și neștiința.[147] *Rer mon* 10

96

Iuțimea este starea, în timp ce furia este mișcarea și punerea aceleia în lucrare[148]. Iar celor care spun că iuțimea, pofta și partea rațională sunt rele prin fire, [Avva Evagrie] le spunea că, după cum avem de la Dumnezeu, în mod firesc, mersul și lucratul cu mâinile, tot așa e și cu iuțimea, cu pofta și cu celelalte, nu Dăruitorul fiind cauza [răului], ci noi, care le folosim contrar firii. Fiindcă iuțimea ne este dată ca să ne mâniem împotriva demonilor, iar pofta, ca să iubim virtutea și adevărul, iar partea rațională, ca să ne gândim la acestea și să deosebim binele de rău. *Pr* 86 *KG* III, 59

97

Nu ne putem mânia decât pentru averi, pentru mâncare, pentru slavă ori pentru ceva din cele asemenea. Dar trebuie să se știe că tot așa păcătuiesc și cei stăpâniți de unul dintre aceste lucruri. Pentru că scopul demonilor este să orbească mintea prin orice fel de pretext și s-o conducă ușor la cele rele.[149]

98

Nu răutatea demonilor ne vatămă, ci trupurile lor, pentru că prin contactul trupului lor cu al nostru se schimbă starea umorală[150] a trupului nostru, și așa, mintea fie își iese din fire, fie e făcută să cadă din înălțime, fie învăluie mădularul cu pricina și așa mai departe[151].

πθ´

Ἀρετή ἐστι τὸ εὐλόγως καὶ κατὰ φύσιν τοῖς δεδομένοις ὑπὸ τοῦ Θεοῦ μέσοις χρήσασθαι, κακία δὲ τὸ παρὰ φύσιν αὐτοῖς χρᾶσθαι. Ὁ οὖν καλῶς αὐτοῖς χρησάμενος λήψεται τὴν ἐναποκειμένην ἐν αὐτοῖς ἀληθῆ γνῶσιν· ὁ δὲ κακῶς, ψευδῶς τὰς περὶ αὐτῶν ὑπολήψεται δόξας.

Disc 105; 115; 125; 159; *Pr* 89; *S* 4 *in Ps* 37, 6; Maxim, *CD* IV, 91

ρ´

Οὐκ ἔστι παραυτίκα ψάλλειν καὶ εὔχεσθαι ἀπερισπάστως· πολλῆς γὰρ προπαρασκευῆς δεῖται καὶ στερήσεως πάντων τῶν παθῶν, ἐπιθυμίας, θυμοῦ, κενοδοξίας καὶ τῶν λοιπῶν.

Or 85

ρα´

Οὗτος μετανοεῖ ὁ ἀπαθὲς νόημα κτησάμενος ἀντικείμενον τῷ πρώτῳ [ἀντικειμένῳ] ἐμπαθεῖ νοήματι.

Cog 7

ρβ´

Τριχῶς τρέπεται ὁ νοῦς, ἀπὸ κακίας ἐπ᾽ ἀρετήν, καὶ ἀπὸ ἀρετῆς ἐπὶ γνῶσιν, καὶ ἀπὸ τῆς γνώσεως ἐπὶ τὴν εὐχήν.

Disc 147

ργ´

cf. Mt. 13, 24-30 Τὸν αὐτὸν ζιζάνιον καὶ σῖτον εἶπεν, οἷον ὅτε ἐδίωκεν ὁ
cf. FA. 8, 3; 9, 1-2 Παῦλος ζιζάνιον ἦν· εἰ δὲ ἔτιλαν αὐτόν, ποταπὸν σῖτον ἔτιλλον
cf. Mt. 10, 3 ἄν· ὁμοίως καὶ Ματθαῖος ὁ τελώνης καὶ οἱ ἑξῆς.

S 13 *in Prov* 1, 26; *S* 355 *in Prov* 28, 28; *S* 5 *in Ps* 17, 8-9

ρδ´

Ὁ Χριστὸς πρακτικῶν μὲν βασιλεύς ἐστι, γνωστικῶν δὲ ἱερεύς. Ὁ Χριστὸς τρισσῶς ἐπιφαίνεται κατὰ τὴν πρακτικήν,

99

Virtutea este folosirea în mod rațional și potrivit cu firea *S 1 in Ps 15, 2*
a mijloacelor dăruite de Dumnezeu, iar răutatea este folosirea acestora împotriva firii. Prin urmare, cel care s-a folosit bine de ele va primi cunoștința adevărată pusă în ele; iar cel care le-a folosit rău, își va forma în mod greșit părerile despre acestea.[152]

100

Nu se poate să psalmodiezi și, în același timp, să te rogi neîmprăștiat[153]. Fiindcă [rugăciunea neîmprăștiată] are nevoie de multă pregătire și de lipsa tuturor patimilor, a poftei, a mâniei, a slavei deșarte și a celorlalte.

101

Se pocăiește cel care a dobândit reprezentarea mentală nepătimașă, opusă reprezentării mentale pătimașe de dinainte.[154]

102

Mintea suferă schimbare în trei feluri: de la răutate la virtute, de la virtute la cunoștința duhovnicească și de la cunoștința duhovnicească la rugăciune.[155]

103

[Avva Evagrie] spunea că același om e și neghină, și grâu. De pildă Pavel, când prigonea, era neghină; iar dacă ar fi smuls-o, cât grâu ar fi fost smuls odată cu ea! La fel e și cu Matei vameșul și cu ceilalți.[156]

104

Hristos este, pentru cei făptuitori, împărat, iar pentru gnostici, preot. Hristos, în etapa făptuirii, Se arată în trei feluri:

πρῶτον μὲν τὴν κατ' ἐνέργειαν παύων ἁμαρτίαν, ἔπειτα τὴν κατὰ διάνοιαν, καὶ ἔτι μὴ ἐῶν ἐγχρονίσαι τὰ νοήματα.

Disc 49

ρε´

Ἔστι τις κατάστασις τοῦ τοῖς ὀφθαλμοῖς ὁρῶντος ἕως σταδίων πέντε ἢ δέκα, πολλὰ δὲ λανθάνει μεταξὺ τοῦ διαστήματος· ἐπὰν δὲ ἄλλος δείξῃ αὐτὰ αὐτῷ, ὄψεται πολλά. Οὕτως εἰσὶ μέτρα τινὰ τῆς ἀνθρωπίνης καταστάσεως πρὸς τὸ γνῶναι τὴν ἐν τοῖς οὖσιν ἀλήθειαν· ἐπὰν δὲ τύχῃ ἀγγελικῆς βοηθείας, ὄψεται τὰ ὑπὲρ ἄνθρωπον, καίπερ ‹μὴ› πεφυκότα ὑπὸ ἀνθρωπίνης καταστάσεως καταλαμβάνεσθαι.

Disc 35; 99; *Gn* 16; 40; *S* 103 *in Prov* 9, 2; *KG* I, 23

ρς´

Δύο εἰσὶ δικαιοσύναι, ἡ μὲν κατὰ διάνοιαν, ἡ δὲ κατ' ἐνέργειαν· καὶ τὴν μὲν κατ' ἐνέργειαν ἀνθρώποις χρεωστοῦμεν, τὴν δὲ κατὰ διάνοιαν τῷ θεῷ· καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ὁμοίως ἔχει.

ρζ´

Γυναῖκες ἀλλόφυλοι αἱ χείρισται ἕξεις, ἐξ ὧν γεννῶνται τέκνα ἀλλότρια, τουτέστιν αἱ κατ' ἐνέργειαν κακίαι, δαιμόνων γεννήματα· καὶ ἐκ τοῦ ἐναντίου «ὁ ἐκβάλλων γυναῖκα ἀγαθὴν *Pilde 18, 22* ἐκβάλλει τὰ ἀγαθά».

S 187 *in Prov* 18, 22; *S* 7 *in Ps* 26, 9-10

ρη´

Τὸ σῶμα ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων συγκέκραται· ἐπὰν οὖν ἓν τούτων πλεονάσῃ, ἀλλοιοῦται ἡ κρᾶσις. Ἡ δὲ κατάστασις τῆς ψυχῆς ἐκ τῶν ἀρετῶν· ἐπικρατούσης γὰρ τῆς ἀρετῆς, οἷον πραότητος, πραῢς λέγεται, ἀνδρείας δὲ ἀνδρεῖος, καὶ τὰ ἑξῆς.

S 4 *in Ps* 51, 10

întâi, contenind păcatul cu fapta, apoi, pe cel cu cugetul, și apoi nelăsând să zăbovească reprezentările mentale.[157]

105

Există o stare a celui care vede până la cinci sau zece stadii, însă multe din acest interval îi scapă atenției. Dar când altcineva i le va arăta pe acestea, va vedea multe lucruri. Tot așa, sunt unele măsuri ale stării omenești pentru a cunoaște *Gn 49* adevărul din cele ce sunt [create]. Dar când va avea parte de ajutorul îngeresc, le va vedea pe cele mai presus de om, deși, în mod firesc, ele nu se înțeleg de către starea omenească.[158]

106

Sunt două dreptăți: una în cuget, alta care ține de faptă. Pe cea cu fapta, o datorăm oamenilor, iar pe cea din cuget, lui Dumnezeu. Și în legătură cu celelalte virtuți, tot așa e.

107

Femeile de alt neam sunt dispozițiile durabile rele din care *S 83 in Prov 6, 29* se nasc fiii străini, adică răutățile cu fapta, puii demonilor. Și *S 20 in Ps 105, 39* invers: „Cel ce alungă femeia bună alungă lucrurile bune."[159]

108

Trupul este alcătuit din amestecarea celor patru elemente[160]. Prin urmare, dacă va prisosi unul dintre acestea, se schimbă și starea amestecului. Pe de altă parte, starea sufletului este alcătuită din virtuți. Pentru că dacă stăpânește o virtute, de pildă blândețea, sufletul e numit blând; dacă stăpânește bărbăția, e numit curajos, și așa mai departe.[161]

ρθ΄

Λέγεται ὁ θεὸς φοβερὸς εἶναι, ἀλλ' οὐχ ὡς θανασίμου θηρίου *cf. In. 1, 4-5; 8, 12* ἢ ἀνθρώπου ὠμοῦ φόβον ἔχει· ὁ γὰρ θεὸς φῶς ἐστι καὶ ζωὴ καὶ αὐτοαγαθότης. Πῶς οὖν ‹ἂν› φοβηθείημεν φῶς ἢ ζωὴν ἢ ἀλήθει- *cf. In. 11, 25; 14, 6* αν ἢ ἀνάστασιν; πῶς οὖν δεῖ φοβεῖσθαι ἡμᾶς; ὥσπερ ἐάν τις ᾖ ἐπὶ ὑψηλὸν παλάτιον ἢ οἶκον, οὐ τὸν οἶκον φοβεῖται ἀλλὰ τὸ μὴ ἐκπεσεῖν ἐξ αὐτοῦ, οὕτως καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν φοβεῖσθαι οὐ τὸν θεὸν ἀλλὰ τὸ μὴ ἐκπεσεῖν ἐκ τοῦ φωτὸς καὶ τῆς ζωῆς ἐκείνης.

ρι΄

Ὁ πλούσιον τιμῶν διὰ τὸ εἶναι πλούσιον τὸν πλοῦτον τιμᾷ, ὥσπερ ‹τὴν› ἰατρικὴν ὁ τὸν ἰατρόν· καὶ ἐκ τοῦ ἐναντίου ὁ πτωχὸν ἐξουθενῶν· καὶ ἐπὶ δικαίου καὶ σοφοῦ καὶ τὰ ἑξῆς.

ρια΄

Τότε γνώσῃ ὅτι ἀφῆκέ σοι κύριος τὰς ἁμαρτίας σου, ὅταν ἀπάθειάν σοι χαρίσηται.

Disc 32; 101

ριβ΄

Οὐ τὸ ἔχειν πράγματα βλάπτει ἡμᾶς, ἀλλὰ τὸ ἐμπαθῶς ἔχειν· *cf. Lc. 14, 18* πλεονάσασα γὰρ ἡ τοῦ ἀγροῦ μέριμνα καὶ ἡ πρὸς τὴν γυναῖκα ἀγά- *cf. Lc. 14, 20* πη ἀλλοτρίους τῆς γνώσεως ἡμᾶς ποιεῖ. Οἱ οὖν ἅγιοι γυναῖκας ἔχοντες καὶ πλοῦτον οὐδὲν ἐβλάβησαν, καὶ γὰρ ὁ Ἰὼβ τὰ τέκνα ἀπολέσας ἐφιλοσόφει καὶ τοὺς φίλους διωρθοῦτο, ἅτε πάθη μὴ ἔχων.

Disc 60; 72; 95; *Cog* 22, 12-20

ριγ΄

Ψυχὴ ψυχῇ ὁμοούσιον καὶ σῶμα σώματι, ἡ δὲ κρᾶσις οὐχ ἡ αὐτή, τοῦτο δὲ ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν πρὸς τοῦ δημιουργοῦ γέγονεν·

109

Se spune[162] că Dumnezeu este înfricoșător, dar nu răspândește teamă ca o fiară ucigașă sau ca un om crud. Pentru că Dumnezeu este lumină și viață și bunătate în sine. Cum ne-am înfricoșa atunci de lumină sau de viață sau de adevăr sau de înviere? Atunci cum trebuie să ne temem? Așa cum, dacă cineva se află pe un palat înalt sau pe o casă, nu se teme de casă, ci să nu cadă de pe ea, tot așa și noi suntem datori să ne temem nu de Dumnezeu, ci să nu cădem din lumină și din acea viață.[163]

110

Cine-l cinstește pe cel bogat pentru că este bogat, cinstește bogăția, la fel cum [cinstește] medicina [cel care îl cinstește] pe medic. Și, dimpotrivă, cel care-l disprețuiește pe sărac; la fel și despre cel drept și despre cel înțelept, și așa mai departe.

111

Atunci să cunoști că Domnul ți-a lăsat păcatele, când îți va dărui nepătimirea.[164]

112

Nu ne vatămă faptul de a avea lucruri, ci faptul de a le deține în mod pătimaș. Fiindcă înmulțindu-se grija pentru țarină și dragostea față de femeie, [acestea] ne fac străini de cunoștința lui Dumnezeu. Sfinții care aveau neveste și bogăție întru nimic nu s-au vătămat, pentru că și Iov, după ce și-a pierdut copiii, filozofa și își îndrepta prietenii, fiindcă nu avea patimi.

113

Un suflet este deoființă cu alt suflet, iar un trup, cu alt trup, dar amestecul elementelor din care sunt alcătuite nu

ἡ γὰρ κρᾶσις κατὰ πλεονασμὸν τῶν στοιχείων ἢ κατ᾽ ἔλλειψιν γίνεται, τῆσδε ἢ τῆσδε τῆς ἀρετῆς· διὸ καὶ πολλοὶ μακαρισμοί, ἐπεὶ καὶ πολλαὶ καταστάσεις· μακάριοι οὖν οἱ τοιάνδε κατάστασιν ἔχοντες, ὅτι τοιόνδε χάρισμα ἢ τοιάνδε χάριν λήψονται.

cf. *Mt.* 5, 3-10

Disc 108; *KG* I, 68; *S* 15 *in Prov* 1, 30

ριδ´

Πᾶς νοῦς ‹οὐ› καθὸ νοῦς ἐστιν υἱὸς θεοῦ, ἀλλὰ καθὸ κατὰ τὴν γνῶσιν πεποίωται τοῦ θεοῦ· κατὰ γὰρ τὴν γνῶσιν εἴωθε μόνον ἀλλήλοις συνάπτεσθαι τὰ ἀσώματα.

ριε´

Σῶμα καθαρόν, τὸ μηδὲν κατ᾽ ἐνέργειαν ἁμαρτάνον· νοῦς δὲ καθαρός, ἐν μὲν πρακτικῇ ‹ὁ› μὴ ἔχων ἐμπαθῆ νοήματα, κατὰ δὲ θεωρίαν ὁ μηδὲν ψευδὲς δόγμα ἔχων καὶ μηδὲν ἀγνοῶν.

Disc 99; *Gn* 42; *KG* IV, 25; V, 38; *S* 344 *in Prov* 28, 7; Maxim, *CD* III, 34; III, 36

ρις´

Ὁ ἔξω ἄνθρωπος μοναχὸς ὢν οὐ μοιχεύει, οὐ πλεονεκτεῖ, οὐ δέρει τινά, οὐκ ὀργίζεται· ὡσαύτως καὶ ὁ ἔσω εἰ μόνος εἴη οὐ μοιχεύει οὐδὲ μάχεται· ἐὰν γὰρ γυνὴ ἢ χρυσὸς μετὰ τοῦ ἔξω εὑρεθῇ, ὑπὸ ἀνθρώπων καταλαμβάνεται· οἱ δὲ ἄγγελοι τὸν ἔσω εὑρίσκουσιν ἢ καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς βλέπει αὐτόν.

Disc 58; 86

ριζ´

Εἴ τις τὸν ἐν ἑαυτῷ δαίμονα ἐξέβαλεν, τοῦτον οἱ δαίμονες φοβοῦνται, ὡς οἱ πατέρες λέγουσι, καὶ ὁ τὰ ἐν ἑαυτῷ πάθη

este același[165], iar acest lucru s-a făcut așa de către Creator și vine din cele care țin de noi[166], întrucât amestecul se realizează fie printr-un surplus, fie printr-o lipsă a elementelor, a cutărei sau a cutărei virtuți. De aceea și sunt mai multe fericiri, fiindcă sunt și mai multe stări [sufletești]. Prin urmare, sunt fericiți cei care au această stare [sufletească], fiindcă vor primi cutare harismă sau cutare har.[167]

114

Fiecare minte[168] este fiu al lui Dumnezeu nu pentru că este minte, ci pentru că este înzestrată cu însușirea[169] de a fi conformă cu gnoza lui Dumnezeu. Fiindcă numai cele netrupești obișnuiesc să se unească între ele potrivit cu gnoza[170].

KG VI, 73

Pr 56

115

Trup curat este cel care nu păcătuiește întru nimic cu fapta, iar minte curată este cea care, în vremea făptuirii[171], nu are reprezentări pătimașe, iar, în vremea contemplației, nu are nicio învățătură mincinoasă[172] și nu este întru nimic lipsită de cunoștință.

Gn 43

116

Omul dinafară, dacă e monah, nu săvârșește adulter, nu e lacom, nu lovește pe nimeni, nu se mânie. La fel și cel lăuntric, chiar dacă e singur, nu preacurvește, nici nu se ceartă. Pentru că dacă ar fi găsită o femeie sau aur la omul dinafară, oamenii și-ar da seama, dar pe cel lăuntric îl văd fie îngerii, fie Însuși Dumnezeu.[173]

Cog 2, 16-19

117

Dacă cineva a scos demonul din sine însuși, demonii se tem de el, așa cum zic și Părinții, iar cuvântul celui care a biruit

cf. EA. 2, 37 νικήσας, τούτου καὶ ὁ λόγος τοὺς ἐμπαθεῖς κατανύσσει· εἰ δὲ τοῦθ' οὕτως ἔχει, καὶ ἐκ τοῦ ἐναντίου.

Pr 57; *Or* 43; *S* 11 *in Ps* 29, 13

ριη´

Εἰ τὰ νοήματα τῶν πραγμάτων κακία εἰσίν, ὁ τοιοῦτον τὸν νοῦν κατασκευάσας αἴτιος, καὶ εἰ τὰ πράγματα κακία ἦσαν, ὁ δημιουργήσας αὐτὰ αὐτὸς ἂν εἴη αἴτιος· ἀλλ' οὔτε τὰ νοήματα οὔτε τὰ πράγματα κακία εἰσὶ δηλονότι, ἀλλ' ἡ κίνησις τοῦ αὐτεξουσίου ἡ πρὸς τὰ χείρονα.

Disc 96; 113; 149; 165

ριθ´

Εἰ ἔστι κακίας ὑπόστασις, ἔστι καὶ ἀρετῆς· αὗται δὲ ἐν λογικῇ ψυχῇ πεφύκασι γίνεσθαι, ἅμα δὲ εἰδέναι τῶν ἀδυνάτων ἐστίν.

Disc 127

ρκ´

Ἐνδέχεται, ἔτι ἀκαθάρτων οὐσῶν τῶν ψυχῶν, ἀπολύεσθαι τῶν σωμάτων ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ· ἐν δὲ τῷ μέλλοντι ἀδύνατον, εἴπερ ἀληθὲς τὸ «οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν ἕως οὐ ἀποδώσεις τὸν
Mt. 5, 26 ἔσχατον κοδράντην».

S 63 *in Eccl* 7, 16-18; *S* 57 *l in Prov* 5, 5

ρκα´

cf. Lev. 1, 10 Ὁ προσάγων ἁμαρτωλὸν τῇ ἀρετῇ ἔριφον προσφέρει, ὁ δέ γε καθαρὰν ψυχὴν τῇ γνώσει ἀρνὸν προσφέρει.

ρκβ´

cf. Mt. 19, 6 Ὅσα ἡ φύσις συνέζευξε, ταῦτα μόνον ἕνεκα τῆς τοῦ θεοῦ
cf. Mt. 10, 35-37, γνώσεως ἀποζεύγνυται, οἷον γυνὴ ἀπὸ τοῦ ἀνδρὸς καὶ υἱὸς καὶ
Lc. 14, 26 θυγάτηρ καὶ τὰ ἑξῆς.

Disc 112; *KG* I, 50; I, 78; III, 36; IV, 12; IV, 72

patimile în sine însuși îi aduce la străpungere[174] pe cei pătimași. Iar dacă acestea sunt așa, atunci și cele dimpotrivă sunt astfel.

118

Dacă reprezentările mentale ale lucrurilor sunt răul, atunci ar fi de vină Cel care a făcut așa mintea, iar dacă lucrurile ar fi răul, atunci ar fi fost de vină Cel care le-a făcut. Dar e vădit că nici reprezentările mentale, nici lucrurile nu sunt răul, ci mișcarea spre cele rele a libertății de alegere.[175]

119

Dacă există ceva care susține[176] răutatea, atunci există și pentru virtute, iar acestea se găsesc în mod firesc în sufletul rațional. Dar a le cunoaște pe amândouă în același timp este *Pr* 18
dintre cele cu neputință[177].

120

Este posibil ca sufletele, fiind încă necurate, să se desfacă de trupuri în lumea aceasta. Dar, în veacul viitor, este cu ne- *KG* IV, 34
putință, dacă e adevărat că „nu vei ieși de acolo până ce nu vei da înapoi cel din urmă codrant".[178]

121

Cel care aduce un păcătos la virtute aduce în dar un ied, iar cel care aduce un suflet curat la cunoștința duhovnicească aduce în dar un miel.[179]

122

Toate cele unite de fire se despart doar în vederea [dobândirii] cunoștinței lui Dumnezeu, de pildă, femeia de bărbat, *Ep* 55
iar fiul și fiica [de părinți], și așa mai departe.[180]

ρκγ´

Εἰ μέλλεις τὸν θεὸν ἰδεῖν, ‹ἢ› ἐν τῇ σωματικῇ κτίσει ἴδοις αὐτόν — «ἐκ γὰρ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως *Înțel. Sol. 13, 5* ὁ γενεσιουργὸς θεωρεῖται» — ἢ ἐν τῇ ἀσωμάτῳ ἢ αὐτὸν καθ' αὐτόν· ὁ οὖν λέγων μέρος θεοῦ βλέπειν, οὗτος μερίζει τὸν θεόν, ἀκατάληπτον καὶ καταληπτὸν ‹αὐτὸν› ὀνομάζων.

Disc 19; *Ep fid* 12, 39-40; *S* 7 *in Ps* 17, 12; *S* 3 *in Ps* 138, 7; *S* 2 *in Prov* 1, 1; *KG* I, 27; IV, 11

ρκδ´

Ἡ σανὶς οὐκ ἔοικε τῷ βασιλεῖ, ἀλλὰ διὰ τῶν χρωμάτων δέχεται εἰκόνα βασιλέως ἢ εἰκόνα λέοντος· οὕτως καὶ ὁ νοῦς διὰ *Col. 3, 10* πράξεως καὶ γνώσεως γίνεται κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος· καὶ ὁ μὴ φορῶν τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου φορεῖ τὴν εἰκόνα τοῦ *cf. 1 Cor. 15, 49* χοϊκοῦ διὰ κακίας καὶ ἀγνοίας.

Disc 23; Maxim, *CD* II, 79

‹ρκδ´ bis›

Εἰ φυσικῶς κατ' εἰκόνα θεοῦ ἦν ἄνθρωπος, οὐκ ἂν ἔλεγεν ὁ *Col. 3, 10* ἀπόστολος· ἵνα γένησθε κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος. Οὐκοῦν προαι- *1 Cor. 15, 49* ρετὸν τὸ κατ' εἰκόνα, ἐπειδὴ καὶ τὸ φορεῖν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ.

Disc 118

ρκε´

Ὁ καθαρὸς νοῦς πέφυκε θεωρεῖν τὴν ἀλήθειαν καὶ ὁ θεὸς τούτῳ πέφυκεν ἐμφανίζεσθαι. Ὅσοι οὖν περὶ τὴν ἀλήθειαν *cf. 2 Tim. 2, 18* ἐσφάλησαν, παρὰ τὸ κακῶς βιῶσαι ἐσφάλησαν· δεῖ οὖν ἡμᾶς τούτου ἐπιμελεῖσθαι.

Disc 105

ρκϛ´

Ὁ νοῦς νοήμασιν ὑπόκειται, τὸ δὲ σῶμα κράσεσι καὶ σχήμασι καὶ τὰ ἑξῆς· καὶ ὥσπερ ἀδύνατον τὸ σῶμα ὑποκεῖσθαι νοήμα-

123

Dacă este să-L vezi pe Dumnezeu, atunci Îl vei putea vedea fie în creația trupească – „pentru că din măreția și frumusețea făpturilor se vede în mod corespunzător[181] Creatorul" –, fie în cea netrupească, fie prin El Însuși. Prin urmare, cel care spune că vede o parte a lui Dumnezeu, acela Îl împarte, numindu-L [deopotrivă] „de necuprins" și „cuprins".[182]

124

Scândura nu seamănă cu împăratul, dar, prin culori, primește chipul împăratului sau imaginea unui leu. La fel, și mintea devine, prin făptuire și cunoștință, „după chipul Celui ce a zidit-o", iar cine nu poartă chipul Celui ceresc, poartă chipul celui pământesc prin răutate și neștiință.[183]

‹124 bis›

Dacă omul ar fi fost în mod firesc după chipul lui Dumnezeu, atunci Apostolul n-ar mai fi spus: „Ca să ajungeți după chipul Celui ce v-a ziditv." Așadar, faptul de „a fi după chip" este un lucru care ține de alegerea cumpănită, la fel ca a purta „chipul celui pământesc".[184]

125

Mintea curată vede în mod firesc adevărul, iar Dumnezeu i Se arată în mod firesc. Prin urmare, toți câți au greșit în privința adevărului au greșit pentru că au trăit rău[185]. Trebuie deci să avem grijă de aceasta.

126

Mintea constituie temelia reprezentărilor mentale, iar trupul, a amestecurilor umorale și a atitudinilor exterioare[186], și

σιν, οὕτως ἀδύνατον τὸν εὐχόμενον νοῦν κρατεῖσθαι τοῖς τοῦ σώματος ἰδιώμασιν.

Disc 77

ρκζʹ

Οἱ τῶν αὐτῶν φίλοι οὐ πάντως καὶ ἀλλήλων εἰσὶ φίλοι, μόνοι δὲ οἱ τοῦ θεοῦ φίλοι καὶ ἀλλήλων εἰσὶ φίλοι.

S 120 *in Prov* 10, 18; *S* 304 *in Prov* 25, 10a

ρκηʹ

Ἔχομεν πασῶν τῶν ἀρετῶν δύναμιν καὶ ἐπιτηδειότητα ἐκ τοῦ δημιουργοῦ, οἷον πιστευτικὴν δύναμιν καὶ ἐλπιστικὴν καὶ ἀγαπητικὴν καὶ τὰ ἑξῆς. Πιστεύομεν γοῦν καὶ ἀνθρώποις καὶ ἐλπίζομέν τινα, καὶ ἔστι τοῦτ᾽ ἀπροαίρετον· κἂν γὰρ μὴ θέλωμεν, φυσικῶς αὐτὰ ἔχομεν. Τὸ οὖν θέλειν καλῶς ἐνεργῆσαι ἐφ᾽ ἡμῖν ἐστι καὶ τούτῳ ‹τῷ› θέλειν συμβοηθεῖ ὁ θεὸς διὰ τοὺς ἐπιβουλεύοντας· χωρὶς γὰρ βοηθείας θεοῦ ἀδύνατόν ἐστι κατορθῶσαι ἡμᾶς τι· διὸ εἴρηται· «οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ
Rom. 9, 16 τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ».

Disc 94; *Pr* 66; *S* 12 *in Ps* 17, 21; *S* 54 *in Prov* 4, 27b; *S* 212 *in Prov* 29, 9c; *Cog* 29, 8-9

ρκθʹ

Ἡμᾶς ὁ θεὸς δυσὶν εὐλογίαις ηὐλόγησε, τοὺς δὲ δαίμονας οὐδεμιᾷ· ἐστέρηνται γοῦν καὶ τῶν αἰσθητῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν νοητῶν ὡς ἀνάξιοι. Ἐξ ὧν γοῦν ὑποβάλλουσιν ἡμῖν ποιῆσαι κακῶν, νοήσομεν ὁποῖοί εἰσι καί, εἰ ἠδύναντο [ἂν] αὐτό, τί ἂν οὐκ ἐποίουν ἡμῖν κακόν· ἀνθρωπίνου γὰρ ὀργάνου ἐστερημένοι, διδάσκουσιν ἡμᾶς τοῖς δοθεῖσι κακῶς χρῆσθαι ἢ προτιμᾶν αὐτὰ τῆς τοῦ θεοῦ γνώσεως· τὸν οὖν πατέρα ἢ κύριον ἔχοντα, τὸν πατέρα καὶ τὸν κύριον ὑβρίζειν πείθουσι, τὸν δ᾽ ἀποταξάμενον τὸν πατέρα καὶ τὸν κύριον τῆς τοῦ θεοῦ γνώσεως προτιμᾶν

așa mai departe. Și, după cum este cu neputință ca trupul să susțină reprezentările mentale, tot așa e cu neputință ca mintea să fie stăpânită în vremea rugăciunii de însușirile trupului.[187]

127

Cei care sunt prieteni cu aceleași persoane nu sunt întotdeauna prieteni și între ei. Numai prietenii lui Dumnezeu sunt prieteni și între ei.[188]

128

Avem toată puterea și înzestrarea din partea Făcătorului pentru toate virtuțile[189], de exemplu: puterea de a crede, de a nădăjdui, de a iubi și așa mai departe. Ne încredem, desigur, și în oameni și nădăjduim anumite lucruri, iar aceasta nu este dintr-o alegere cumpănită. Pentru că, chiar dacă nu vrem, le avem pe acestea în chip firesc. Prin urmare, faptul de a vrea să facem binele ține de noi, iar acestei voințe îi ajută Dumnezeu[190], din cauza uneltitorilor, pentru că, fără ajutorul lui Dumnezeu, e cu neputință să înfăptuim ceva[191]. De aceea s-a zis: „Nu e de la cel ce vrea, nici de la cel ce aleargă, ci de la Dumnezeu, Care miluiește."

129

Dumnezeu ne-a binecuvântat cu două binecuvântări[192], iar pe demoni, cu niciuna, fiind lipsiți, desigur, și de bunurile sensibile, și de cele inteligibile, ca unii ce sunt nevrednici. Din relele pe care ne sugerează să le facem vom înțelege cine sunt ei și că, dacă ar fi putut, ce rău nu ne-ar fi făcut! Pentru că, fiind lipsiți de trupul omenesc, ei ne învață să ne folosim
rău de cele date nouă sau să le preferăm în locul cunoștinței *KG* 1, 86
lui Dumnezeu[193]. Prin urmare, pe cel care are tată sau stă- *S* 3 *in Ps* 149, 8
pân[194], ei îl conving să-l ocărască pe tatăl sau pe stăpânul său,

συμβουλεύουσι· καὶ πρῶτον μὲν πείθουσιν ἡμᾶς κτήσασθαι χρήματα καὶ κτησαμένους κακῶς χρήσασθαι· ἡ γὰρ χρῆσις δευτέρα τῆς κτήσεώς ἐστιν.

KG I, 86; MAXIM, *CD* I, 1

ρλ΄

Ἡ κενοδοξία εἰ ‹καὶ› ἐκ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ μέρους ἐστίν, ἀλλ᾽ οὖν γε ἔσχατόν τι τῶν τοῦ ἐπιθυμητικοῦ· τὸ δὲ αἴτιον τῆς καθόλου ἐπιθυμίας, γαστριμαργίας τε καὶ πορνείας, φιλαργυρίας τε καὶ κενοδοξίας, καὶ τῶν ἑξῆς, ὁ πλεονασμός ἐστι τοῦ φυσικοῦ φίλτρου οὗ ἔδωκεν ὁ θεὸς τῇ ψυχῇ πρὸς τὸ σῶμα· καὶ διὰ τὸ μὴ καρτερεῖν ἐν τῇ κατὰ φύσιν ἐνδείᾳ καὶ πόνῳ, ἀλλὰ τὸ πολὺ φιλαυτεῖν, ἕπεται
2 Tim. 3, 2 καὶ τὸ φιληδονεῖν· «φίλαυτοι γάρ, φησίν, ἔσονται καὶ φιλήδονοι»·
1 Tim. 6, 10 «ῥίζα οὖν πάντων τῶν κακῶν» ἐστιν ἡ φιλαυτία.

Disc 69; 94; 177

ρλα΄

Ἀποσπᾷ νοῦν ἀπὸ προσευχῆς καὶ θεώρημα ψιλὸν καὶ μνήμη νοήματος ἐμπαθοῦς καὶ πράγματος αἰσθητοῦ λογισμός· ἢ γὰρ ‹ἀπὸ› τοῦ χθεσινοῦ λογισμοῦ ἐφαντάσθης ἢ ἵνα εὐεπίβατον τὸν νοῦν πρὸς τὴν αὔριον ἑτοιμάσωσιν.

Disc 61; *Cog* 27; *Pr* 21; 65

ρλβ΄

Οἶκος νοῦ ἡ τελεία ἐστὶ κατάστασις ἐξ ἀρετῶν οἰκοδομηθεῖσα· ὅταν δὲ λογισμὸς ἐγγένηται, ἁφὴ λέπρας ἐστὶν ἐν τῷ λίθῳ καὶ
cf. Lev. 14, 33-48 ἐξοίσεις τὸν λίθον καὶ ἀπαθῆ οἰκοδομήσεις.

ρλγ΄

Εὐεργετῶν ἡμᾶς ὁ θεὸς οὐ χαρίζεται ἡμῖν γνῶσιν, ὁρῶν ἀμελεστέρους ὄντας πρὸς τὸ καλόν· «ὁ γὰρ γνοὺς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου

iar pe cel care s-a lepădat [de lume][195], îl sfătuiesc să prefere cunoștinței lui Dumnezeu pe tată sau pe stăpân. Mai întâi, ne conving să dobândim averi și, după ce le-am dobândit, să le folosim rău. Pentru că folosirea este ulterioară agonisirii.

130

Slava deșartă, chiar dacă ține de partea poftitoare[196], este totuși ultima [patimă] dintre cele ale părții poftitoare. Dar, în general, cauza poftei, a lăcomiei pântecelui și a desfrânării, a iubirii de arginți, a slavei deșarte și a celorlalte este prisosul de afecțiune firească[197] pe care Dumnezeu a dăruit-o sufletului față de trup. Iar din faptul că nu răbdăm lipsa conformă firii și osteneala[198], ci avem multă iubire de sine, urmează și iubirea de plăcere. Pentru că zice: „Vor fi iubitori de sine și de plăceri". Așadar, „rădăcina tuturor relelor" este iubirea de sine.

131

Despart mintea de rugăciune chiar și o contemplație simplă sau amintirea unei reprezentări pătimașe sau gândul la un lucru perceput cu simțurile[199]. Pentru că fie ți-ai stârnit imaginația pornind de la un gând din ziua precedentă, fie [demonii] pregătesc mintea ca să fie ușor de abordat[200] în ziua următoare.

132

Casa minții este starea desăvârșită construită din virtuți. Dar, când apare un gând, acesta este pata de lepră de pe piatra [din peretele casei]; vei scoate piatra, și vei construi în mod nepătimaș.

133

Dumnezeu nu ne dăruiește cunoștința [duhovnicească], și
bine ne face, deoarece vede că suntem fără purtare de grijă *Cog* 26, 7-10

Lc. 12, 47 καὶ μὴ ποιήσας δαρήσεται πολλάς», καὶ τὰ ἑξῆς. *S 36 in Eccl 5, 3-4*

ρλδ´

Ὁ ἐν κακίᾳ ὢν οὐδὲ τὴν ἀρετὴν βλέπει καὶ τὴν κακίαν, καὶ ὁ ἐν ἀγνωσίᾳ ὁμοίως· ὁ δὲ ἐν ἀρετῇ ὢν καὶ τὴν ἀρετὴν βλέπει καὶ τὴν κακίαν, ἐξ ἧς καὶ φυλάσσει ἑαυτόν· ἔτι δὲ ἐπὶ τοῦ ψεύδους καὶ τῆς ἀληθείας ὡσαύτως ἔχει.

ρλε´

Τοῖς νεωστὶ ἀποταξαμένοις ὁ τῆς πορνείας εἰσβάλλει εἰς τὴν καρδίαν αὐτῶν, ἔτι παχείας οὔσης· τοῖς δὲ ἤδη ἀσκήσασι τὰ περὶ λογισμῶν διαφόρων διὰ μακροῦ ἄρχεται ὕλας κομίζειν, ἵνα ἐμφανῶς ἐπὶ τὴν πορνείαν αὐτοὺς ὑποσύρῃ.

Disc 8; Pr 8; 41

ρλϛ´

Τὸ προπετῶς λαλῆσαί τινα ἢ διὰ σῶμα ἢ διὰ βρώματα ἢ διὰ κτήματα ἢ διὰ κενοδοξίαν ἐστίν· εἰ γὰρ καὶ ὑπὸ θυμοῦ ἢ λύπης λαλήσει τις, ἀλλ' οὖν αἱ ὗλαί εἰσι τῶν εἰρημένων.

Disc 57

ρλζ´

Οὐκ ἔστιν ὀργισθῆναι δικαίως εἰ μὴ τὸ πρὸς δαίμονας μόνον, τὰ δὲ ἄλλα παρὰ φύσιν ἐστίν· «ἐνδεικνυμένους γάρ, φησί, πᾶσαν
Tit 3, 2 πραΰτητα πρὸς πάντας ἀνθρώπους» ὀργισθῆναι παρὰ φύσιν ἐστίν.

Disc 96; 155; Cog 10; 13

ρλη´

Πᾶς ἐμπαθὴς λογισμὸς δαιμονιώδης ἐστί, καὶ ὁ χρονίζων καὶ ὁ ἐκτυπωτέραν τὴν μορφὴν παριστῶν, καὶ ὁμοῦ πᾶς ὁ εἰς κτῆσιν

pentru bine, „pentru că cel ce știe voia Domnului și nu face va fi bătut mult" și așa mai departe.

134

Cel aflat în răutate nu vede nici virtutea, nici răutatea; la fel și cel aflat în neștiință. Dar cel aflat în virtute vede și virtutea, și răutatea, de care se ferește. Tot așa stau lucrurile și în privința minciunii și adevărului. *Pr 62*

135

În inima celor care s-au lepădat [de lume] de curând pătrunde demonul desfrânării, pentru că încă este groasă[201]. Iar celor care deja s-au exersat timp îndelungat în [lupta cu] diferitele gânduri, [demonul] începe să le aducă materii, ca să-i târască pe față la curvie.

136

Faptul de a vorbi răstit se întâmplă fie din cauza trupului, fie pentru mâncăruri, fie pentru averi, fie pentru slava deșartă. Fiindcă, chiar dacă cineva va vorbi sub înrâurirea mâniei sau a întristării, totuși materiile sunt dintre cele spuse.

137

Nu există mâniere cu dreptate, decât împotriva demonilor, celelalte fiind contrare firii. Pentru că, „arătând – zice – toată blândețea față de toți oamenii", înseamnă că a te mânia este contrar firii.[202]

138

Fiecare gând pătimaș este demonic: și cel care zăbovește, și cel care înfățișează o formă mai întipărită, și tot cel care mișcă

ἢ εἰς κοινωνίαν ἀθέμιτον κινῶν τὸν νοῦν, ὡς ἐπὶ χρημάτων καὶ γυναικῶν.

Disc 140; *Pr* 55

ρλθ´

Ὅσα ἀφ' ἑαυτοῦ λογίζεται ὁ νοῦς, ταῦτα ἀπαθῆ λέγονται· ὅσα δὲ ἐνοχλούμενος ἐκ τοῦ σώματος, ταῦτα ἐμπαθῆ λέγονται ὡς πρὸς τὸν νοῦν· ὅσα δὲ μὴ συντελοῦντα πρὸς σύστασιν τοῦ σώματος, [καὶ] ταῦτα ἐμπαθῆ λέγονται κατὰ κακίαν τοῦ νοῦ, ἔσθ' ὅτε καὶ προστιθεμένων τῶν δαιμόνων.

ρμ´

Ἀνθρώπινος λογισμὸς ὁ ἀπαθὴς ὡς ‹πρὸς› τὰ παιδία, δαιμονιώδης δὲ ὁ ἐμπαθής· ὁ δὲ [εἰς] τὴν ἔννοιαν τῶν πνευματικῶν τῆς γραφῆς ἡμᾶς διδάσκων ἀγγελικός, ὡς καὶ ἐπὶ πρακτικῆς ὁ διδάσκων ἡμᾶς τοὺς πονηροὺς λογισμοὺς ἀποθέσθαι καὶ τοὺς ἐπαινετοὺς ἀναλαβεῖν.

Disc 138; *Cog* 8

ρμα´

Ὅσα διὰ τῆς ἐπιβολῆς τῶν αἰσθήσεων κινοῦνται πάθη, ταῦτα φόβῳ παύονται· ὅσα δὲ κατὰ διάνοιαν καὶ κατὰ ἀνάμνησιν ‹ὑπὸ› τῶν δαιμόνων κινοῦνται, ὁ τῆς πίστεως θυρεὸς σβέννυσιν.

cf. Ef. 6, 16

Pr 34; *Sk* 59; *KG* V, 31

ρμβ´

Ἐὰν τὰ εἴδωλα ἀρχαῖα ὦσι, τὸ πάθος οὐκ ἀπέθου οὔπω· ἐὰν δὲ νέα ὦσι, πειράζῃ· ἐὰν δὲ τὴν τάξιν σου τηροῦντος ἐπίτασις παθῶν γένηται, δαίμων διεδέξατο ἰσχυρότερος· εἰ δὲ μή γε, ἠτάκτησας.

cf. Lc. 11, 22

Pr 21; 45; 50; 55; 59

mintea spre agonisire sau spre vreo legătură nelegiuită, cum este cu averile și femeile[203].

139

Toate câte le gândește mintea de la sine însăși sunt numite „nepătimașe". Iar toate câte le gândește fiind tulburată de trup sunt numite, în raport cu mintea, „pătimașe". Toate câte nu contribuie la susținerea trupului sunt numite și acestea „pătimașe" și „răutăți ale minții", iar uneori se amestecă și demonii[204].

KG VI, 59

140

Gândul omenesc nepătimaș e cel pentru copiii [proprii]; cel pătimaș e demonic; cel care ne învață înțelesul celor duhovnicești din Scriptură este îngeresc, de asemenea și cel care, în cursul făptuirii, ne învață să lepădăm gândurile rele și să le ținem pe cele vrednice de laudă[205].

Cog 31, 4-6

141

Toate patimile care se mișcă prin lucrarea simțurilor sunt oprite de frică. Iar pe toate cele puse în mișcare în cuget și în amintire de demoni, le stinge pavăza credinței.

142

Dacă reprezentările sunt vechi, înseamnă că încă nu ai lepădat patima, iar dacă sunt noi, înseamnă că te ispitesc. Dar dacă, deși îți păzești rânduiala, se întâmplă un atac al patimilor, înseamnă că a urmat un demon mai puternic; iar dacă nu, înseamnă că ai făcut ceva în afara rânduielii.[206]

Cog 34, 7-8

ρμγ΄

Οὗτος φυλάσσει τὸ ῥῆμα, ὁ κατ᾽ ἀξίαν ἀπονέμων τὰ τοῦ σώματος τῷ σώματι καὶ τὰ τῆς ψυχῆς τῇ ψυχῇ. *Disc* 7; 106; Maxim, *CD* IV, 44

ρμδ΄

Ἡ κακία, μηδὲν ἀξιόλογον ἔχουσα, ἡδονὴν ἐπαγγέλλεται· ἡ δὲ ἀρετή, καίπερ μεγάλας ἐπαγγελίας ἔχουσα, τὸν πόνον προτίθησι· καὶ αἱρούμεθα ταύτην μετὰ πόνου μετελθεῖν ἢ μεθ᾽ ἡδονῆς τὴν κακίαν.

ρμε΄

Δεῖ τὸν νοῦν οὕτως ἐξετάζειν ἑαυτὸν μήπως ἔχῃ ἀγάπην πρός τι αἰσθητὸν καὶ ἀποβάλλειν αὐτὸ τὸ πρᾶγμα· τοῦτο δὲ ποιήσας ἅπαξ καὶ δίς, ἀπαθὴς μανθάνει εἶναι.

ρμϛ΄

Οὗτός ἐστι πρακτικὸς ὁ τοῦ σώματος καὶ τῶν ἐκτὸς καταφρονῶν ἢ ὁ τοῖς δεδομένοις ὑπὸ τοῦ Θεοῦ εὐλόγως χρώμενος ἢ ὁ μηδὲν ἐμπαθῶς ἔχων πρός τι τῶν παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ἐπαινουμένων. *Disc* 216

ρμζ΄

Κινεῖται νοῦς ἀπὸ κακίας καὶ ἀγνωσίας ἐπ᾽ ἀρετὴν καὶ γνῶσιν, καὶ ἀπὸ ἐμπαθῶν λογισμῶν ἐπὶ ψιλοὺς λογισμούς, ἀπὸ δὲ ψιλῶν ἐπὶ θεωρίαν, καὶ ἀπὸ θεωρημάτων ἐπὶ τὴν ἀνείδεον κατάστασιν. *Disc* 102; *KG* II, 4; VI, 90; Isaac, *KG* I,5

ρμη΄

Ψυχῆς ὁλοκληρία ἐστὶν ἡ κατάστασις ἡ ψιλὰ νοήματα λαμβάνουσα καὶ [ἡ] θεωροῦσα τὰ τῆς γνώσεως μυστήρια καὶ τῆς τοιαύτης εὐχῆς κατάστασιν ἔχουσα, καὶ τὰ ἑξῆς. *Disc* 192

143

Păzește cuvântul [poruncii] cel care dă trupului cele ale trupului și sufletului cele ale sufletului, potrivit cu valoarea fiecăruia.[207]

144

Răutatea, neavând nimic de seamă, făgăduiește plăcerea.[208] Virtutea însă, deși are făgăduințe mari, ne pune înainte osteneala; și alegem să urmăm mai degrabă acesteia cu osteneală, decât cu plăcere răutății.[209]

145

Trebuie ca mintea să se cerceteze astfel pe sine dacă nu cumva are iubire față de vreun lucru sensibil și să lepede acest lucru. Făcând asta o dată și de două ori, învață să fie nepătimașă.[210]

146

Făptuitor este fie cel care disprețuiește trupul și lucrurile din afară, fie cel care se folosește în chip rațional de cele dăruite de către Dumnezeu, fie cel care nu are niciun gând pătimaș față de vreunul din lucrurile lăudate contrar dreptei judecăți.[211] *S*54 *in Ps* 118,121; *Sk* 15

147

Mintea este mișcată de la răutate și neștiință la virtute și cunoștință [duhovnicească], de la gânduri pătimașe la gânduri simple, de la gânduri simple la contemplație și de la contemplații la starea fără formă.[212]

148

Deplinătatea sufletului[213] este starea care primește reprezentări mentale simple, contemplă tainele cunoștinței [duhovnicești], are starea unei astfel de rugăciuni și cele următoare. *S*210 *in Prov* 20,9a

ρμθ´

Ὧν ἀπαιτούμεθα ἀρετῶν τὴν ἐνέργειαν, τούτων τὰ σπέρματα ἔχομεν φυσικῶς, οἷον πίστεως, ἀγάπης, μακροθυμίας, ἀνεξικακίας, ἐγκρατείας, ἐλπίδος, καὶ τὰ ἑξῆς· ἐξ ὧν γὰρ πιστεύομέν τισι καὶ ἀγαπῶμεν καὶ πραΰτητα ἐνδεικνύμεθα καὶ ἀνεξικακοῦμεν οἷον πατρὶ ἢ ἀδελφῷ ἢ ἐγκρατευόμεθα ἀπὸ μητρὸς καὶ ἀδελφῆς, πρόδηλοί ἐσμεν ὅτι καὶ πρὸς πάντας δυνάμεθα ἐγκράτειαν ἔχειν· εἰ γὰρ πρὸς ἕνα, καὶ πρὸς πολλούς· εἰ δ᾽ οὐ πρὸς ἕνα, οὐδὲ πρὸς πολλούς. Ἐν δὲ τῷ ἐγκρατεύεσθαι ἡμᾶς, ἐνεργοῦσιν οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ πρὸς ἀνάληψιν ἀεὶ τῆς ἀρετῆς καὶ οὐκ ἀφιᾶσιν ἡμᾶς ἀδικεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν. Οὐκοῦν ἡ κακία ἐξ ἡμῶν ἐστι διὰ τὸ αὐτεξουσίους εἶναι· ὁ γὰρ συνεργῶν καὶ βοηθῶν ἐργαζομένῳ θεῷ συνεργάζεται, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος· «θεοῦ ἐσμεν
1 Cor. 3, 9 συνεργοί, θεοῦ γεώργιον», καὶ τὰ ἑξῆς· καὶ διὰ μὲν τοῦ ἐνεργεῖν, τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν· διὰ δὲ τῆς εὐχῆς, τὸν θεὸν βοηθοῦντα ἔχομεν. Ὧν δὲ πάλιν τὰ σπέρματα κατὰ φύσιν οὐκ ἔχομεν, τούτων τὴν ἐνέργειαν παῦσαι προστασσόμεθα· καὶ ἐπὶ πάντων οὕτως νοεῖν ἡμᾶς χρή.

Disc 58; 71; 128; 161; 178

ρν´

Ὁ νοῦς ἢ ἐν τοῖς νοήμασι τῶν τοῦ κόσμου πραγμάτων ἢ ἐν ταῖς θεωρίαις αὐτῶν εὑρεθήσεται· καὶ ἐν μὲν τοῖς νοήμασιν ὧν τοῖς πάθεσι ἀπαντᾷ, ἐν δὲ ταῖς θεωρίαις ταῖς πλάναις.

Disc 115
Gn 43; *S* 5 *in Ps* 143, 7

ρνα´

Ὅταν γνῷς σεαυτὸν μηδὲν ἁμαρτάνοντα, τότε κατηγόρει σεαυτοῦ ἐπὶ τοῖς προγεγονόσιν· οὕτως γὰρ ἂν ὁ δίκαιος, καίπερ

149

Avem în mod firesc semințele virtuților a căror lucrare ni se cere, cum sunt credința, iubirea, îndelunga-răbdare, nerăutatea, înfrânarea, nădejdea și celelalte. Plecând de la acestea, îi credem pe unii și îi iubim, arătăm blândețe și nerăutate, de pildă, față de tată sau față de un frate; sau, dacă ne înfrânăm de la mamă și de la soră, e vădit că putem să ne înfrânăm și față de toți. Fiindcă dacă putem față de unul, putem și față de mulți, iar dacă nu putem față de unul, nu putem nici față de mulți. Când ne înfrânăm, îngerii lui Dumnezeu lucrează pentru necurmata sporire a virtuții și nu ne lasă să fim nedreptățiți de către vrăjmași. Așadar, răutatea provine de la noi, datorită libertății noastre de alegere, pentru că cel care conlucrează și ajută[214] conlucrează cu Dumnezeu, Cel ce lucrează, după cum zice Apostolul: „Suntem împreună-lucrători ai lui Dumnezeu, ogorul lui Dumnezeu" și cele următoare. Iar pentru a lucra, le avem pe cele care țin de noi, iar pentru rugăciune, Îl avem pe Dumnezeu ca ajutor. Și iarăși, se poruncește să încetăm lucrarea celor ale căror semințe nu le avem în mod firesc. Și despre toate așa trebuie să gândim.

150

Mintea se va afla fie în reprezentările mentale ale lucrurilor lumii, fie în contemplațiile lor. Iar când se află în reprezentările mentale, se întâlnește la luptă[215] cu patimile, iar când se află în contemplații, se întâlnește la luptă cu înșelăciunile.

151

Când te cunoști pe tine însuți că nu păcătuiești întru nimic, atunci osândește-te pe tine însuți pentru cele făcute mai *Pr 33*

cf. Rom. 3, 25 *Pilde 18, 17* δίκαιος ὤν, ἐπὶ τοῖς προγεγονόσι κατηγοροίη ἐν πρωτολογίᾳ ἑαυτοῦ εἰς παραφυλακὴν ἀρετῶν.

ρνβ´

Τὸ πνεῦμα τῆς πορνείας οἱ ἔξω ἔρωτα καλοῦσιν, οὗτος δὲ διὰ τῆς ἐπαφῆς τοῦ σώματος ἀλλοιῶν τὴν κρᾶσιν νόημα τῆς ποτὲ ἑωραμένης ἐντίθησι καὶ [τὸ μόριον ψηλαφῶν] τὸ πάθος ἐξάπτει· ὡσαύτως καὶ τὰ ἄλλα πνεύματα ἕτερα πάθη κινοῦσιν· διὰ γὰρ τῆς ἐπαφῆς τὴν κρᾶσιν ἀλλοιοῦντες ἐντιθοῦσι λογισμοὺς ἐμπαθεῖς· ἔσθ' ὅτε δὲ τὸ μόριον ψηλαφῶν ὁ τῆς πορνείας δι' αὐτοῦ τὸ νόημα ἐντίθησιν ἤτοι ἡμέρας ἢ νυκτός.

Disc 94; 98; *Ant* II, 11, 45, 55; Maxim, *CD* II, 85

ρνγ´

1 In. 2, 15 «Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ»· διατί; ἵνα μὴ στερισκόμενοι λυπηθήσεσθε· ἡδοναὶ γὰρ ἀποτυχοῦσαι λύπην γεννῶσιν.

Disc 94; 166; 183

ρνδ´

Οὐκ ἔστιν ἀνθρώπῳ θεοῦ, Χριστοῦ δὲ μαθητῇ, λυπηθῆναι, κἂν πάντα τὰ αὐτοῦ ἀρθῇ, κἂν ἀτιμασθῇ ἢ μέλος ἀποβάλῃ ἢ ἄλλο τι πάθῃ, τάχα δὲ οὐδ' ὀργισθῆναι οὐδὲ ἓν τῶν παθῶν τὸ σύνολον κινεῖν.

Disc 82; 137

ρνε´

Ἔλεγέ τις ὅτι μόνῳ τῷ ἰατρῷ ἔξεστι θυμοῦσθαι ἢ ψεύδεσθαι· ὁμοίως δὲ καὶ τῷ διδασκάλῳ καὶ τοῦτο δι' οἰκονομίαν τινά, ἄλλῳ δὲ οὐδενί.

Disc 57

înainte. Pentru că așa dreptul, chiar drept fiind, „se învinuiește pe sine când începe să vorbească“ pentru cele făcute mai înainte, spre paza virtuților.[216]

152

Cei din afară numesc duhul curviei „eros“. Acesta, prin atingerea de trup, schimbând starea umorală a acestuia, strecoară înlăuntru o imagine mentală a vreunei femei văzute cândva și, pipăind mădularul, aprinde patima. În același fel mișcă celelalte duhuri și alte patimi. Pentru că, schimbând prin atingere starea umorală, strecoară înlăuntru gânduri pătimașe. Uneori, pipăind mădularul, duhul curviei strecoară prin el însuși imaginea mentală [pătimașă], fie ziua, fie noaptea.[217] *Pr 37* *Cog 16*

153

„Nu iubiți lumea, nici cele din lume.“ De ce? Pentru ca nu cumva, fiind lipsiți, să vă întristați, fiindcă plăcerile nesatisfăcute nasc întristare.[218] *Eul 7*

154

Omului lui Dumnezeu, ucenicului lui Hristos, nu îi e îngăduit să se întristeze, chiar dacă i-ar fi luate toate cele câte le are, chiar dacă ar fi necinstit de alții sau dacă și-ar pierde un mădular sau ar păți altceva. Însă, nici să se mânie nu-i este îngăduit și nici, în general, să miște vreuna dintre patimi.

155

Cineva spunea că numai medicului îi este îngăduit să se mânie sau să mintă; la fel și dascălului, iar aceasta pentru o iconomie oarecare, însă altcuiva nu.

ρνς´

Ἡ ἄκρα ἐγκράτεια καὶ ἡ πραότης καὶ ἡ ἐλεημοσύνη καὶ τὸ διηνεκῶς προσεύχεσθαι παντὸς κακοῦ τὸν νοῦν ἐλευθεροῖ.

ρνζ´

Πρὶν ἢ τὴν κατὰ διάνοιαν τελεσθῆναι ἁμαρτίαν, δύο ἔλεγεν εἶναι τεκμήρια καὶ οἱονεὶ προοίμια· αὐτὸ τὸ πάθος καὶ οἱ περὶ αὐτὸ λογισμοί· καὶ ἐπὶ τῆς κατ᾽ ἐνέργειαν ὁμοίως δύο· ὁ λογισμὸς
cf. Pilde 7, 12 καὶ αἱ περὶ αὐτὸν πράξεις. Τὸ γὰρ εὑρεθῆναι ἐν τῇ πλατείᾳ καὶ
Pilde 7, 8 «παραπορευόμενον παρὰ γωνίαν οἴκων αὐτῆς» καὶ τὸ ὑπ᾽ αὐτῆς
cf. Pilde 7, 5-26 εὑρεθῆναι καὶ ὅλη ἡ διάλεξις ἣν ἐποιήσατο ἡ πόρνη ἁμαρτίαι μὲν οὐκ ἦσαν τέλειαι, παραφθοραὶ δὲ ἦσαν ἀρετῶν, καὶ τὰ ἑξῆς.

Disc 49; *S* 89-97 *in Prov* 7, 5-26

ρνη´

Ἀκαθαρσία πρακτικοῦ αἱ ἁμαρτίαι εἰσί, νοῦ δὲ θεωρητικοῦ τὰ ἐμπαθῆ νοήματα, γνωστικοῦ δὲ τὰ ψιλὰ νοήματα.

Disc 61

ρνθ´

Ἐπὰν εὐλόγως τοῖς πράγμασι χρήσηται ὁ νοῦς, καλῶς τὰ νοήματα αὐτῶν λαμβάνει· οἷς δὲ καλῶς ἐχρήσατό τε καὶ ἐνόησεν αὐτά, τούτων ὄψεται τὴν θεωρίαν· ὄψεται δὲ καὶ γνώσεται πρῶτον οἷον· χάριν τίνος ὁ γάμος ἐδόθη, χρήματά τε καὶ βρώματα, διατί ὧδέ ἐσμεν, τί ἑκάστη τῶν ἐντολῶν ἐνεργεῖ καὶ ποῖον πάθος θεραπεύει, καὶ τὰ ἑξῆς.

Disc 99; 150

ρξ´

cf. Ieș. 29, 7; 40, 15 Χρῖσμα ἱερατικόν εἰσι πρακτικὴ καὶ φυσικὴ καὶ θεολογική,
cf. Lev. 13-14 ‹καὶ› ὁ τοῦτο ἔχων νοῦς οἶδε λέπραν ἄλλου νοῦ καθαρίσαι.

Pr 1; *S* 7 *in Ps* 44, 8; *S* 10 *in Ps* 104, 15; *KG* IV, 18; IV, 21

156

Înfrânarea deplină, blândețea, milostenia și rugăciunea neîntreruptă eliberează mintea de tot răul.

157

Înainte ca păcatul să se săvârșească în cuget, [Avva Evagrie] spunea că sunt două semne, ca două preambuluri: patima însăși și gândurile din jurul ei. Tot așa, și despre păcatul cu fapta [zicea că] sunt două semne: gândul și faptele legate de el. Pentru că faptul de a te găsi în piață și „a te plimba pe lângă colțul casei [desfrânatei]“, și de a fi găsit de ea, și toată discuția pe care a dus-o desfrânata nu au fost păcate depline, ci deformări ale virtuților și așa mai departe.[219]

158

Necurăția celui făptuitor sunt păcatele [cu fapta], [necurăția] minții celui contemplativ sunt reprezentările mentale pătimașe, iar [necurăția] gnosticului sunt reprezentările simple.[220]

159

Dacă mintea se folosește în chip rațional de lucruri, primește bine și reprezentările lor; iar în cazul celor pe care le-a folosit și le-a înțeles bine, le va vedea și contemplația. Dar, mai întâi, va vedea și va cunoaște, de exemplu, în ce scop au fost date *Cog* 8, 4-6
căsătoria, averile și mâncărurile, de ce suntem aici, ce lucrare are fiecare dintre porunci și pe care patimă o vindecă și așa mai *Pr* 82
departe.[221]

160

Ungerea preoțească sunt făptuirea, contemplația naturală și *theologia*, iar mintea care are această ungere știe să curețe lepra altei minți[222].

ρξα´

Τότε πραότης ἐγγίνεται ἐν τῷ θυμικῷ, ἐπὰν τὰ αἴτια τοῦ θυμοῦ πράγματα ἢ πάθη ἐκκόψωμεν. Εὐκατορθωτότερον ‹δὲ› τὴν σωφροσύνην ἔλεγεν εἶναι τοῦ ‹ἐγκρατῆ γενέσθαι› θυμοῦ· ἀπὸ ὀλίγων γὰρ ἐγκρατευσάμενος, σώφρων γίνεται ὁ ἄνθρωπος· θυμοῦ δὲ ἵνα ἐγκρατὴς γένηται, ἀπὸ μυρίων δεήσει ἐγκρατεύεσθαι, διότι πολύϋλός ἐστιν ὁ θυμός.

Cog 13; 14; *Sk* 44; Maxim, *CD* I, 66

ρξβ´

Ἐν οἷς πράγμασιν ἢ νοήμασιν ἔχει πάθος ὁ νοῦς, ἐν τούτοις περικαθέζεται· ἐκ δὲ τούτων δυσέκσπαστός ἐστιν, ἐπειδὴ ἐχρόνισεν.

Disc 39; 74; 145; *S* 4 *in Ps* 61, 10; Maxim, *CD* III, 69

ρξγ´

Ἀπὸ τοῦ μὴ ἔχειν ἡμᾶς τελείαν ἀγάπην γίνονται οἱ ἐξ ὑπο-
ψίας λογισμοί. Ἔλεγε δὲ μέγα εἶναι καὶ ἀδύνατον τὸν νοῦν ἐν
cf. 1 In 4, 18 ἀγάπῃ τελειωθῆναι· οὐ γὰρ εἰ ἐπὶ τοῦδε τοῦ πράγματος οὐκ ὠρ-
γίσθης οὐδὲ ἐλυπήθης οὐδὲ ἐκενοδόξησας, ἤδη ἀόργητος καὶ
ἄλυπος καὶ ἄδοξος γέγονας, οὐδὲ εἰ πρὸς τόδε καὶ τόδε ἢ πρὸς
τήνδε καὶ τήνδε ἐπιθυμίαν οὐκ ἔσχες, ἤδη καὶ πάσης ἐπιθυμίας
cf. Gal. 4, 14 γέγονας ὑπεράνω, ἀλλ᾽ ὅταν πάντας ἀνθρώπους ὡς ἀγγέλους
cf. Mt. 19, 19 θεοῦ βλέπῃς καὶ ὡς σεαυτὸν ἀγαπᾷς, τότε ὑπεράνω πάντων τῶν
παθῶν γέγονας.

Disc 63; 161

ρξδ´

2 Tim. 4, 2 Οὗτος ἐπιστήκει εὐκαίρως, ὁ τοὺς ἁμαρτάνοντας προτρέπων εἰς μετάνοιαν· ἀκαίρως δὲ ἐπιστήκει ὁ προλέγων τὰ προφυλακτικὰ τοῦ μὴ ἐξαμαρτάνειν τὸν λαόν.

161

Atunci ia naștere blândețea în partea irascibilă a sufletului,
când vom tăia lucrurile care pricinuiesc mânia sau patimile.
[Avva Evagrie] spunea că e mai ușor de atins fecioria decât *Pr* 38
‹să-ți înfrânezi› mânia. Pentru că omul ajunge feciorelnic după
ce se înfrânează puțină vreme, dar, pentru a-și stăpâni mânia,
va trebui să se înfrâneze de la mii de lucruri, fiindcă materiile
mâniei sunt multe.[223]

162

Mintea se așază în acele lucruri sau reprezentări mentale față de care are patimă, iar din acestea e greu de scos, pentru că a zăbovit în ele.

163

Din faptul că nu avem iubire desăvârșită se nasc gândurile
de bănuială. [Avva Evagrie] spunea însă că e un lucru mare
și cu neputință ca mintea să se desăvârșească întru iubire[224].
Pentru că dacă nu te-ai mâniat pentru cutare lucru, nici nu
te-ai întristat, nici n-ai avut slavă deșartă, nu înseamnă că ai
ajuns nemânios, lipsit de întristare și de slavă deșartă; nici
dacă nu ai avut poftă față de cutare sau cutare lucru, ori pen-
tru cutare sau cutare femeie, nu înseamnă că ai ajuns mai *Pr* 100
presus de orice poftă, ci când îi vei vedea pe toți oamenii ca *Or* 122
pe îngerii lui Dumnezeu și îi vei iubi ca pe tine însuți, atunci *Pr* 81
ai ajuns mai presus de toate patimile.[225]

164

„Stăruie cu timp“ cel care îi îndeamnă la pocăință pe cei care păcătuiesc. „Stăruie fără timp“ cel care spune mai dinainte mijloacele de pază, pentru ca poporul să nu păcătuiască.[226]

ρξε΄

Κακία οὐκ ἔστιν ὁ νοῦς οὐδὲ τὸ πρᾶγμα οὐδὲ τὸ νόημα τοῦ πράγματος, ἀλλὰ τὸ πάθος τὸ συνεζευγμένον τῷ νοήματι· ἐγὼ δὲ αἴτιος τῆς ὑποστάσεως αὐτῆς, ἐπειδὴ καὶ τῆς ἀναιρέσεως αὐτῆς.

Disc 64; 118; 119; Maxim. *CD* II, 15

ρξϛ΄

Οἱ τῆς ἐπιθυμίας λογισμοὶ προηγούμενοί εἰσιν, οἱ δὲ ἐκ τοῦ θυμικοῦ ἑπόμενοι. Ὅσοι οὖν λογισμοὶ ἀγάπην ἐμποιοῦσιν
cf. 1 In. 2, 15 ἡμῖν πρὸς τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ τῆς ἐπιθυμίας εἰσί· κατὰ στέρησιν δὲ τούτων πεφύκασιν οἱ τοῦ θυμικοῦ ἐπισυμβαίνειν, ὥστε εἰ οὐδὲν ἠγαπῶμεν ἢ ἐπεθυμοῦμεν, οὐκ ἂν ὠργιζόμεθά ποτε, στερισκόμενοι τούτων. Ἐὰν οὖν ἴδῃς τινὰ ὀργιζόμενον ἢ μνησικακοῦντα ἢ λυπούμενον ἢ φθονοῦντα, γίνωσκε ποίου τῶν τῆς ἐπιθυμίας παθῶν προηττήθη.

Disc 94; 153

ρξζ΄

Ἡ ἁμαρτία καὶ νοῦ καὶ σώματός ἐστιν· ὁ μὲν γὰρ νοήματα ἐμπαθῆ λαμβάνει, τὸ δὲ πάσχει. Δεῖ οὖν ἀμφοτέρων ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι καὶ τὸν μὲν νοῦν διὰ λόγων κρατεῖν, οἷον «πόρνους
Evr. 13, 4 καὶ μοιχοὺς κρινεῖ ὁ θεός», καὶ ἕτερα τοιουτότροπα, μετ᾽ εὐχῆς δέ, τὸ δὲ σῶμα ἐν νηστείᾳ καὶ ἀγρυπνίᾳ καὶ κόπῳ· «οὐ γὰρ
Mt. 17, 21; Mc. 9, 29 ἄλλως ἐξέρχεται εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ»· νοῦ γὰρ οὐ καθάπτεται νηστεία οὐδὲ λόγος τοῦ σώματος.

Disc 54; 158

ρξη΄

Ὅταν μὴ πείσωσί σε οἱ δαίμονες ὀργισθῆναι, ἄλλον πείθουσι παρoργίσαι σε ἢ διὰ ὕβρεως ἢ ἀδικίας τινός, ἵνα ὀργίλον τι λαλήσῃς

165

Răutatea nu este mintea, nici lucrul, nici imaginea mentală a lucrului, ci patima înjugată cu imaginea. Însă eu sunt cauza existenței răutății, întrucât sunt și a lepădării ei.[227] *Cog* 19

166

Gândurile care țin de poftă premerg, iar cele care țin de iuțime urmează. Prin urmare, toate gândurile care ne produc iubire față de lume și față de cele din ea țin de poftă. Iar gândurile care țin de iuțime vin firesc când suntem lipsiți de lucrurile poftite, așa încât, dacă n-am iubi sau n-am pofti nimic, atunci nu ne-am mânia niciodată când suntem lipsiți de acelea. Așadar, dacă vezi pe cineva că se mânie sau că ține minte răul sau că se întristează sau că invidiază, să știi de care dintre patimile părții poftitoare a fost biruit mai înainte. *Sk* 41; *Pr* 58

167

Păcatul este și al minții, și al trupului.[228] Pentru că prima primește reprezentările pătimașe, iar celălalt pătimește. Prin urmare, trebuie să purtăm grijă de amândouă, mintea să o stăpânim prin cuvinte[229], cum ar fi „pe desfrânați și pe preacurvari îi va judeca Dumnezeu" și altele de același fel, însă dimpreună cu rugăciune. Iar trupul să-l stăpânim cu postul, cu privegherea și cu osteneala, „pentru că [demonul] nu iese decât cu rugăciune și cu post". Pentru că postul nu se prinde de minte, nici cuvântul de trup.

168

Când demonii nu reușesc să te convingă să te mânii, ei *Pr* 5
conving pe altcineva să te irite fie printr-o jignire, fie printr-o *Or* 137

ἢ δράσῃς ἢ κατὰ διάνοιαν μνησικακήσῃς. Δεῖ οὖν ἀπάθειαν καὶ πραότητα ἔχειν καὶ πάντοτε εὔχεσθαι. *cf. Lc. 18, 1*

ρξθ´

Ἀδύνατον ἐν παντὶ ἐμπαθῆ εἶναί τινα, τὸ δὲ πρὸς πᾶν πρᾶγμα ἀπαθῆ εἶναι τῶν πάνυ σπανίων ἐστίν.

ρο´

Οὗτός ἐστιν εὐφυὴς νοῦς ὁ ἐν τοῖς πράγμασιν τοῦ κόσμου, τουτέστιν ἐν τοῖς νοήμασιν αὐτοῦ, ἀβλαβῶς καὶ ἀπαθῶς μετερχόμενος.

ροα´

Ἀρετή ἐστιν ἡ τῶν ἐναποκειμένων ἐν ἡμῖν ἀγαθῶν σπερμάτων πρὸς πάντας τοὺς ἀνθρώπους ἐνέργεια.

ροβ´

cf. 1 In. 5, 16 Χοϊκὸς νοῦς ἐστιν ὁ πρὸς θάνατον ἁμαρτάνων· ψυχικός ἐστιν ὁ τῶν κατ᾽ ἐνέργειαν μόνων παυσάμενος καὶ πνευματικὰ θεωρήματα μὴ παραδεχόμενος· πνευματικός ἐστιν ὁ τὴν κατὰ διάνοιαν καθαρότητα κατορθώσας καὶ πνευματικοῖς θεωρήμασιν ἐπακολουθῶν, πνεῦμα δὲ θεοῦ ἔχων εὐχόμενος.

Disc 124; *Cog* 18; *S* 77 *in Prov* 6, 17; *S* 2 *la Ps* 87, 5

ρογ´

Τὸ ὠφελῆσαι ἄνθρωπον καὶ ὠφεληθῆναι διττόν ἐστιν, ἤτοι στῆσαι αὐτοῦ τὴν κακίαν ἢ μειῶσαι διὰ προκοπῆς· καὶ ἐπὶ γνώσεως ὡσαύτως· στήκει δ᾽ ἡ γνῶσις τοῦ μὴ προσλαμβάνοντος θεωρήματα.

Disc 45; 185; *S* 4 *in Ps* 138, 12

nedreptate oarecare, ca să spui sau să faci ceva mânios sau ca să ții minte răul în cuget.[230] Prin urmare, trebuie să avem nepătimire și blândețe și să ne rugăm întotdeauna.

169

E cu neputință ca cineva să fie împătimit față de toate lucrurile, iar a fi nepătimaș față de orice lucru e dintre cazurile foarte rare.

170

Aceasta este mintea cu fire puternică: cea care merge nevătămată și fără patimă printre lucrurile lumii, adică printre reprezentările ei mentale. *Pr* 65

171

Virtutea este lucrarea față de toți oamenii a semințelor bune aflate în noi.

172

Minte pământească este cea care păcătuiește de moarte. Minte sufletească este cea care s-a oprit doar de la păcatul cu fapta și care nu primește contemplații duhovnicești. Minte duhovnicească este cea care a realizat curăția cugetului și care urmează contemplațiilor duhovnicești, având Duhul lui Dumnezeu când se roagă.

173

Faptul de a-i aduce folos unui om sau de a primi folos este îndoit: fie a opri răutatea acestuia, fie a o micșora prin înaintare.[231] La fel este și cu cunoștința [duhovnicească]. Dar cunoștința [duhovnicească] a celui care nu primește contemplații [duhovnicești] se oprește.

Cog 15, 13; *S* 12 *in Ps* 9, 26; *S* 23 *in Ps* 88, 49; *Pr* 87

ροδ΄

Τὰ πάθη ἡμῶν κινοῦσιν ἢ ἄνθρωποι ἢ δαίμονες· ὁ οὖν τὰ ὑπὸ τῶν δαιμόνων κινούμενα πάθη νικῶν, οὗτος οὐδέποτε ἡττηθήσεται, κἂν πάντες ἄνθρωποι ἐρεθίσωσι πρὸς ὀργήν.

Disc 94; 138; 141; 179

ροε΄

Ὅπου ὁ νοῦς καθ᾽ ὥραν καὶ μὴ θέλοντός σου εὑρίσκεται, πρὸς τὸ ἐκεῖ πρᾶγμα πάθος ἔχεις· μὴ οὖν ἀμέλει, ἀλλ᾽ ἔκκοψον αὐτὸ ταχέως.

Disc 34; 145; Maxim, *CD* II, 2

ρος΄

Καθαρὸς ὢν ὁ νοῦς, ἔσοπτρόν ἐστι καλόν, καὶ ὁ τοιοῦτος διακρίσεως καταξιοῦται· καὶ οὕτως ὡς ἐν κατόπτρῳ ἐν ἑαυτῷ θεωρήσει τὰς ἐπιβολὰς καὶ διαβάσεις τῶν λογισμῶν τῶν δαιμόνων.

Cog 26; *Or* 147; *S* 2 *la Ps* 141, 5

ροζ΄

Τριττὸν εἶδος λογισμῶν ἐκ τοῦ λογικοῦ ἀνθρώπου, τουτέστιν ἀκηδία, κενοδοξία καὶ ὑπερηφανία· ἐπισυμβαίνουσι δὲ ἐπὰν τοὺς ἐκ τῆς ἐπιθυμίας ἢ τοῦ θυμοῦ νικήσῃ τις λογισμούς.

Disc 69; 130; *Cog* 18, 1-9

ροη΄

cf. Lc. 13, 6-7; Mc. 11, 13 Τὸ πρὸ καιροῦ ζητῆσαι καρπὸν ἐν τῇ συκῇ, τὸ ἀεὶ μακροθυμεῖν θέλειν καὶ σωφρονεῖν καὶ ἐλεεῖν καὶ τὰ ἑξῆς, καὶ μὴ μόνον
cf. Mt. 5, 47 ὅταν τὸν κάμνοντα ὁρῶμεν· τοῦτο γὰρ καὶ ἐθνικὸς ποιεῖ, ἐκ τῶν φυσικῶν σπερμάτων ἀνακινούμενος.

Disc 149; 171; *Pr* 57; *Sk* 46

ροθ΄

Ὁ κοσμικὸς καὶ ὑφ᾽ ἑαυτοῦ καὶ ὑπὸ δαιμόνων κινεῖται πρὸς τὰ πάθη· ὁ δὲ τέλειος μοναχὸς ἀπὸ φθόνου τῶν δαιμόνων·

174

Patimile ni le mișcă fie oamenii, fie demonii.[232] Așadar, cel care biruie patimile mișcate de către demoni nu va fi biruit niciodată, chiar dacă toți oamenii îl vor ațâța spre mânie.

175

Unde se află mintea ta în orice clipă fără să vrea, spre acel lucru ai patimă. Așadar, nu fi lipsit de grijă, ci taie grabnic această patimă![233]

176

Când mintea este curată, este o oglindă bună, iar o astfel de minte se învrednicește de harisma discernământului.[234] Astfel, va vedea în sine ca într-o oglindă uneltirile și trecerile gândurilor demonilor.[235]

177

Gândurile care se nasc din partea rațională a omului sunt de trei feluri, respectiv akedia, slava deșartă și mândria, iar ele vin după ce au fost biruite gândurile care vin din partea poftitoare sau din iuțime.[236]

178

Faptul de a căuta rod în smochin înainte de vreme vrea să arate [trebuința] de a răbda îndelung întotdeauna, de a fi feciorelnic, de a milui și celelalte, nu numai când îl vedem pe cel care suferă. Pentru că aceasta o face și păgânul, mișcat fiind de semințele naturale.[237]

179

Mireanul este mișcat spre patimi și de către sine însuși, și de către demoni. Monahul desăvârșit însă, din pizma *Or* 47

τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἀρχαρίων νοεῖν χρή.

Disc 53; 129; 135; *Or* 69; 90; 117; *Gn* 25; 31; 36

ρπ΄

Ἐκ τῶν σημείων τοῦ σώματος οἱ προνοοῦντες ἄγγελοι γινώσκουσιν ὁποίαν κατάστασιν λελήθαμεν ἔχοντες.

Cog 37; *S* 38 *in Eccl* 5, 7-11

ρπα΄

Ἐὰν στερηθῶμέν τινος ἢ λυπηθῶμεν ἐπί τινι, μνησθῶμεν τοῦ ῥητοῦ, τοῦ Πέτρου λέγοντος πρὸς τὸν κύριον καὶ ἀκούοντος
Mt. 18, 22 τὸ «ἕως ἑβδομηκοντάκις ‹ἑπτά›».

ρπβ΄

Ἡ κενοδοξία καὶ πρὶν ‹ἢ› ποιῆσαι τὴν ἐντολὴν καὶ μετὰ τὸ ποιῆσαι ἔρχεται· διὸ ἀσφαλίσασθαι χρή.

Disc 76; 91; *Pr* 13; *Cog* 14

ρπγ΄

Τοῦτο ὀφείλει ὁ μοναχὸς ἀεὶ λογίζεσθαι, ὅτι μικρὸν ἄρτον καὶ ὕδωρ καὶ ὕπνου μικρὸν δέξασθαι ἀρκεῖ μοι πρὸς τὸ ζῆν καὶ οὐδὲν ἄλλο, καὶ ὅτι πρὸς οὐδὲν τῶν τοῦ κόσμου τούτου ἕξω
cf. 1 In. 2, 15 ἀγάπην.

Disc 94; 153; 166; *Cog* 35, 12-16; *Pr* 16; 17

ρπδ΄

Οὐδὲν ἄλλο λέγουσιν οἱ δαίμονες πλὴν φάγετε καὶ ὀργίσθητε, εἰδότες ὅτι τούτοις πολλὰ κακὰ ἀκολουθεῖ.

ρπε΄

Οἱ παραβαλόντες διχῶς ὠφελοῦνται, ἤτοι ὑπὸ πρακτικῶν θεωροῦντες αὐτοὺς ἢ ὑπὸ διδασκάλων τῶν διδασκόντων αὐτούς.

demonilor; iar aceasta trebuie înțeles și în legătură cu cei *Eul* 27
începători.[238]

180

Îngerii care ne poartă de grijă[239] înțeleg din semnele tru- *S* 7 *in Ps* 16, 13
pești ce fel de stare avem întru ascuns.

181

Dacă suntem lipsiți de ceva sau dacă ne întristăm[240] pentru ceva, să ne aducem aminte de cuvântul pe care Petru l-a spus Domnului și a auzit răspunsul: „Până la de șaptezeci de ori câte șapte".

182

Slava deșartă vine și înainte de a fi împlinită porunca, și după împlinirea ei. De aceea trebuie să ne asigurăm![241]

183

Aceasta e dator monahul să gândească întotdeauna: „Ca *Pr* 94
să trăiesc, îmi ajunge să primesc puțină pâine, apă și somn, și nimic altceva"; și: „Nu voi avea dragoste față de nimic din cele ale lumii acesteia."

184

Demonii nu spun nimic altceva decât: „Mâncați și mâniați-vă!", știind că după acestea urmează multe rele.[242]

185

Cei care fac vizite se folosesc în două feluri: fie din partea făptuitorilor, privindu-i, fie din partea învățătorilor care îi învață.[243]

ρπς΄

Ὁ τῆς πορνείας δαίμων ἄνωθεν μὲν ζητεῖ τὸν πτύελον, κάτωθεν δὲ τὴν μεμιασμένην ἔκρυσιν· φθείρεται δὲ ἐν λιμῷ καὶ δίψει καὶ ἀγρυπνίᾳ.

Disc 167; 183

ρπζ΄

Ὥσπερ πρὸς γυναῖκα δεσμός, οὕτως οἱ ὅροι δηλονότι τῆς ἀρετῆς· τότε δὲ λύσονται τοῦ τόπου, ὅταν σταθερὰ ‹ᾖ› ἡ μεσημ-
cf. Mal. 3, 20 βρία τοῦ ἡλίου τῆς δικαιοσύνης.

Pr Ep 5; *S* 6 *in Ps* 54, 18; *S* 189 *in Prov* 19, 4

ρπη΄

Μακάριος ὁ πειραζόμενος καὶ ὑπομένων, ὅτι ὡς λέων οὗτος ἔσται τῶν θηρίων πάντων βασιλεύς, τουτέστι τῶν ἰδίων παθῶν.

Or 117-123

ρπθ΄

Ὅταν ἄρξηται ὁ νοῦς καθαρῶς τὴν εὐχὴν ποιεῖν, τότε οἱ δαίμονες οὐ παύονται καταπλήσσοντες τὸ ἡγεμονικόν, βουλόμενοι αὐτὸ σαθρῶσαι.

Or 10

ρϟ΄

Ὥσπερ ἀετὸς παραχρῆμα καταναλίσκει τὴν ἐμπεσοῦσαν αὐτῷ ἄγραν, οὕτως νοῦς θεωρητικὸς τὴν [ἐμπεσοῦσαν] κακίαν.

ρϟα΄

Ἀρχὴ γνώσεως ἀληθοῦς ψυχῇ ἐνθουσιασμὸς πνεύματος ἁγίου.

ρϟβ΄

cf. Fc. 28, 12 Κλῖμαξ οὐρανοῦ, ἀποκάλυψις μυστηρίων θεοῦ, δι᾽ ὧν προβαίνων ὁ νοῦς κατὰ βαθμὸν πρὸς θεὸν ὑψοῦται.

Disc 148; *KG* IV, 43; 66

186

Demonul desfrânării caută [să provoace] în partea de sus scuipatul, iar în partea de jos, scurgerea întinată. Dar este stricat prin foame, sete și priveghere.

187

Așa cum este legătura față de femeie, e vădit că tot așa sunt
și hotarele virtuții. Dar acestea vor fi dezlegate de loc, când va *S* 49 *in Prov* 4, 18
fi ziua deplină a Soarelui dreptății[244]. *Pr Epilog* 5

188

Fericit cel care este ispitit și rabdă, pentru că, asemenea leului, va fi împărat al tuturor fiarelor, adică al propriilor patimi.

189

Când mintea va începe să se roage curat, atunci demonii *Pr* 63
nu vor mai conteni să lovească partea conducătoare, vrând să *KG* III, 90
o clatine.[245]

190

După cum vulturul sfâșie dintr-odată vânatul care i se oferă, tot așa mintea contemplativă, răutatea.

191

Începutul cunoștinței [duhovnicești] adevărate este, pentru suflet, entuziasmul dat de Duhul Sfânt.

192

Scară a cerului este revelarea tainelor lui Dumnezeu, pe care *S* 59 *in Ps* 118,131
mintea, pășind treaptă cu treaptă, se înalță către Dumnezeu.

ρϟγʹ

cf. 1 Tes. 4, 8 cf. Rom. 13, 6 Θεὸν ἀθετοῦμεν ἁμαρτάνοντες· οἱ γὰρ λειτουργοὶ θεοῦ
Deut. 32, 4 δίκαιοι ὁσίως λέγονται· καὶ γὰρ «δίκαιος καὶ ὅσιος ὁ κύριος» οὗ
cf. Col. 3, 10 κατ᾽ εἰκόνα γεγόναμεν.

Disc 23; 124; 124*bis*

ρϟδʹ

Ὥσπερ ἀλογώτατον τὸ μὴ ἐᾶσθαι πρὸς τῶν πολλῶν τινὰς θεοσεβεῖν, οὕτως δικαιότατον συνεργεῖν πᾶσι τοῖς τὸ δικαίως ζῆν προαιρουμένοις.

ρϟεʹ

Ὁ μὲν βασιλεὺς νόμος ἐστὶν ἔμψυχος· ὁ δὲ νόμος βασιλεύς ἐστι δίκαιος· ὀφείλει οὖν ὁ νομοθετῶν μὴ τὰ ἀνθρώπινα μόνα, ἀλλὰ καὶ τὰ θεῖα συνεπισκοπεῖν.

ρϟϛʹ

Ἐν τῷ τολμᾶν τὸν ἀκάθαρτον λογισμὸν εἰσελθεῖν εἰς τὴν καθαρότητα τοῦ νοὸς ἡμῶν ἐν προσχήματι γυναικός, βοήσωμεν πρὸς τὸν κύριον λέγοντες· ὁ καταξιώσας ἡμᾶς γενέσθαι ὑποδιακόνους καὶ διὰ τοῦ μυστικοῦ φραγγελλίου σου ἐκβαλὼν ἐκ
cf. In. 2, 15-16 τοῦ οἴκου σου τοὺς ἀτιμάσαντας τὸν ναόν σου, ἔκβαλε καὶ ταύτην ἵνα ἐν καθαρότητι καὶ ἁγιασμῷ λειτουργήσωμέν σοι ὡς ἠγάπησας.

Gn 14; 24

ρϟζʹ

Τὸν κατὰ θεὸν ἀγωνιζόμενον ἀσφαλίζεσθαι δεῖ κατ᾽ ἰδίαν μὲν εἰς τὸν νοῦν, ἐν συντυχίαις δὲ εἰς τὴν γλῶσσαν, ἐν θεωρίαις δὲ αἰσθητῶν εἰς τὸ ἐπιθυμητικόν, ἐν κινήσει λόγων [καὶ πραγμάτων] εἰς τὸ θυμικόν, ἐν τοῖς ἐγκωμίοις εἰς τὴν ταπεινοφροσύνην, ἐν τοῖς

193

Când păcătuim, Îl lepădăm pe Dumnezeu, pentru că slujitorii lui Dumnezeu sunt numiți în mod cuvios „drepți“, pentru că „drept și cuvios este Domnul“, conform cu chipul Căruia am devenit și continuăm să devenim[246].

194

Așa cum e un lucru cu totul lipsit de rațiune să nu-i lași pe unii să-I aducă cinstire lui Dumnezeu, tot așa este foarte drept să conlucrezi cu toți care, prin alegere cumpănită, trăiesc în mod drept.

195

Împăratul este legea însuflețită, iar legea este un împărat drept. Trebuie, așadar, ca cel ce alcătuiește legile să nu le urmărească doar pe cele omenești, ci, odată cu ele, și pe cele dumnezeiești.[247]

196

Când un gând necurat îndrăznește să intre în curăția minții noastre sub înfățișarea unei femei, să strigăm către Domnul, zicând: „Cel ce ne-ai învrednicit să-Ți fim slujitori și Care prin biciul Tău tainic ai scos din casa Ta pe cei ce Ți-au necinstit biserica, scoate-o și pe aceasta, pentru ca întru curăție și sfințenie să-Ți liturghisim[248] Ție, așa cum Ți-a plăcut!“

197

Cel care luptă potrivit cu Dumnezeu trebuie, când e singur, să-și păzească mintea, iar în întâlniri, limba; în contemplațiile celor sensibile, partea poftitoare; în mișcarea cuvintelor [și a lucrurilor], mânia; în laude [să păzească] smerita

ὀνειδισμοῖς εἰς τὴν κατὰ θεὸν χαράν, ἐν θλίψεσιν εἰς τὴν προσδοκωμένην ἐλπίδα, ἐν φιλαυτίᾳ εἰς τὴν κατὰ θεὸν ἀγάπην, ἥτις τελείως πληροφορεῖ τὴν ψυχὴν ἐν πάσαις ταῖς θλίψεσιν αὐτῆς.

ρϟη΄

Πίστεως δεῖται ὁ νοῦς ἵνα ἐπ' ἐλπίδι ἀγαθῇ τὸν θεῖον δέξηται νόμον εἰς κάθαρσιν τελείαν τῆς ἐναρέτου πολιτείας, ὅπως καταλάβῃ τὴν πρὸ τῆς κινήσεως ἀρχαίαν κατάστασιν, ἐν ᾗ διὰ τῆς τελείας ἀγάπης ἑνωθήσεται τῷ ἀρχετύπῳ ‹ἐν› ἁγίῳ πνεύματι, ὅπου συνάφεια ὑποστάσεων καὶ ἐξαλοιφὴ ἀριθμῶν καὶ ἀποδρασμὸς τροπῆς καὶ παῦσις ἐναντιώσεως καὶ ‹...› μειώσεως καὶ πλήρωμα προκοπῆς τῶν παίδων καὶ ἁγίας τριάδος ἐν δυνάμει γνῶσις καὶ ἁγίας μονάδος αὐτῆς ἀπολέμητος καὶ εἰρηνικὴ βασιλεία.

cf. 1 In 4, 18

Ep fid 7, 54-56; *Gn* 50; *KG* I, 2; 4; 49; 50; 51; 65; III, 22; *Pr* 89; *S* 18 *in Ps* 88, 37-38

cugetare; în ocări, bucuria cea după Dumnezeu; în întristări, nădejdea aşteptată, iar în iubirea de sine [să păzească] iubirea conformă cu Dumnezeu, care umple cu desăvârşire sufletul în toate necazurile lui.[249]

198

Mintea are nevoie de credinţă, ca să primească, prin nădejde bună, legea dumnezeiască, spre desăvârşita curăţire pe care o aduce vieţuirea virtuoasă, aşa încât să ia în stăpânire starea primordială, dinainte de mişcare[250], în care, prin iubirea desăvârşită, se va uni cu Arhetipul prin Sfântul Duh, [acolo] unde este unirea ipostaselor, îndepărtarea numerelor, dispariţia schimbării, încetarea opoziţiei şi a micşorării, deplinătatea sporirii slujitorilor şi gnoza Sfintei Treimi întru putere şi a Sfintei Sale Monade[251], care nu poate fi războită, şi Împărăţia paşnică.

Ep fid 10, 21
S 23 *in Prov* 2, 17
KG II, 17
KG I, 65

II. CAPITA ALIA

A. CAPITA CATENAE NICETAE
IN *EVANGELIUM SECUNDUM LUCAM*

199 (C1a)

Ὁ μὲν Μωϋσῆς τὸν ἄνθρωπον ἐκ τῆς κατ᾽ ἐνέργειαν ἁμαρ-
cf. Iis. Nav. 5, 2 τίας ἐξάγει· ὁ δὲ Ἰησοῦς διαδεχόμενος ἐκ δευτέρου περιτέμνει,
τουτέστι τὸ κατὰ διάνοιαν ἁμάρτημα.

Disc 7; *S* 70 *in Prov* 6, 4

200 (C1b)

[Διὰ τοῦτο ἴσως:] Ὁ μὲν ἱερεὺς οὐκ ἐθεράπευσεν, ὁ δὲ Σαμα-
cf. Lc. 10, 30-33 ρείτης τὸν ἡμιθνῆτα, ὅς οὐδὲ λέγει ὡς ὁ προφητικὸς λόγος· «οὐκ
Is. 1, 6 ἔστι μάλαγμα ἐπιθεῖναι οὔτε ἔλαιον οὔτε καταδέσμους»· ὅτι δὲ
cf. Lc. 10, 34 προνοίᾳ ἦλθε, δῆλον ἐκ τοῦ καταδέσμους ἔχειν, οἶνον, ἔλαιον·
διὰ πολλοὺς γὰρ τραυματίας ἐπήγετο ταῦτα.

201 (C1c)

Ζώντων μὲν [οὖν] λόγον ἐπέχουσιν οἱ ἄγγελοι, νεκρῶν δὲ οἱ δαίμονες, νοσούντων δὲ οἱ ἄνθρωποι πρὸς οὓς καὶ ὁ ἰατρὸς ἦλθε.

Disc 11; 13; 206; *S* 5 *la Prov* 1, 7; *S* 72 *in Prov* 6, 8ab; *S* 203 *in Prov* 19, 24

202 (C1d)

Πρὸς [δὲ] τὰ ὑποκείμενα πράγματα ὀνομάζεται ὁ σωτήρ· ἐὰν γὰρ ἄρρωστον εἴπῃς τὴν λογικὴν φύσιν, ἰατρὸς λέγεται· ἐὰν

II. CAPETE DIN AFARA COLECȚIEI ATENIENE

A. CAPETE DIN CATENA LUI NICHITA
LA *EVANGHELIA DUPĂ LUCA*

199

Moise îl scoate pe om din păcatul cu fapta, iar Iisus, urmașul lui, face a doua tăiere împrejur, care este păcatul cu cugetul.[252]

200

[Poate că de aceea] nu preotul, ci samarineanul l-a tămăduit pe cel pe jumătate mort, despre care cuvântul prorocesc spune: „Nu se pot pune nici oblojeli, nici untdelemn, nici fețe", pentru că el a venit prin purtarea de grijă [a lui Dumnezeu], aceasta văzându-se din faptul că avea fețe, vin și untdelemn. Iar pe acestea le-a folosit din cauza numărului mare de răni.[253]

201

Îngerii corespund rațiunii celor vii, iar demonii, celor morți, iar oamenii [corespund] bolnavilor pentru care a venit și Medicul.[254]

202

Mântuitorul este numit așa în funcție de lucrurile din *Ep fid* 8, 5-7
substrat. Pentru că dacă denumești firea rațională „bolnav",

πρόβατον, ποιμήν· ἀνθρώπων δὲ βασιλεύς.

KG VI, 20

203 (C1e)

Τρία [γε μὴν] εἰσὶ πράγματα, ὁ ἰατρός, τὰ φάρμακα, ὁ πάσχων· ὁ οὖν λαβὼν τὸ φάρμακον καὶ μὴ ἰαθείς, ἤτοι παρὰ τὴν τοῦ ἰατροῦ πρόσταξιν ἢ παρὰ τὴν τῶν φαρμάκων ἀσυμφορίαν ἢ παρὰ τὴν ἰδίαν οὐκ ἰάθη ἀταξίαν· ὁ δὲ τῶν ψυχῶν ἰατρὸς καταλλήλως προστάσσει, καὶ τοῖς πάθεσιν αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ κατάλληλοι· παρ' ἰδίαν τοιγαροῦν ἀταξίαν ὁ ἄρρωστος οὐχ ὑγιαίνει.

MAXIM, CD II, 44

204 (C1f)

Ἕκαστον τῶν μελῶν ἔγραψαν οἱ ἰατροὶ πῶς δεῖ θεραπεύε-
Mt. 22, 39 σθαι· ὁ δὲ σωτὴρ σύντομον φάρμακον τὸ «ἀγαπήσεις τὸν πλη-
Mt. 22, 37 σίον σου» εἶπε καὶ πρότερόν γε τὸ «ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου», δι' οὗ δυνατὸν καὶ τὰς ἄλλας τηρεῖν ἐντολάς.

MAXIM, CD I, 66

205 (C1g)

cf. Lc. 10, 35 Καὶ εἴη ἂν τὰ δύο δηνάρια ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ θεολογικὴ θεωρία, ἤγουν πίστις καὶ ἔργα, ἀγάπη θεοῦ καὶ ἀγάπη τοῦ πλησίον.

Disc 200; MAXIM, CD IV, 75

206 (C1h)

[Καὶ χρὴ εἰδέναι ὅτι] ὅσα προστάσσει ἡμῖν ὁ νόμος, ταῦτα
cf. Lc. 20, 22 δεῖ κατὰ ἀνάγκην φυλάσσειν· φόρου γὰρ λόγον ἐπέχει, ὡς ἡ
Rom. 13, 8 ἀγάπη· διὸ εἴρηται· «μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε εἰ μὴ τὸ ἀγαπᾶν». Ὅσα δὲ ἐκ προαιρέσεως, οἷον παρθενία, ἀναχώρησις, δῶρά εἰσι καὶ ξενίου λόγον ἐπέχει· ξένιον δὲ οὐ προσφέρεται κατὰ

atunci este numit „Medic". Dacă o numești „oaie", [e numit] S 241 in Prov
„Păstor", iar pentru „oameni" e numit „Împărat".[255] 22, 11-12

203

Există trei lucruri: medicul, medicamentele și cel care suferă. Prin urmare, cel care a luat medicamentele și nu s-a vindecat, aceasta i s-a întâmplat fie din cauza poruncii medicului, fie din cauza faptului că medicamentele nu sunt folositoare, fie din cauza propriei sale neorânduieli. Dar Medicul sufletului poruncește în mod potrivit, iar poruncile Lui sunt potrivite celor ce pătimesc. Prin urmare, bolnavul nu se vindecă din cauza neorânduielii sale.[256]

204

Medicii au scris cum trebuie vindecat fiecare dintre mădulare. Mântuitorul însă a dat un leac dens, zicând: „Să-l iubești pe aproapele tău!", iar mai înainte de aceasta a spus: „Să-L iubești pe Domnul Dumnezeul tău!", datorită Căruia se pot păzi și celelalte porunci.[257]

205

Cei doi dinari ar putea fi virtutea și contemplația *theologică*, adică credința și faptele, iubirea pentru Dumnezeu și iubirea pentru aproapele.[258]

206

[Trebuie să se știe că] toate câte ni le poruncește Legea trebuie să le păzim cu necesitate, pentru că aceasta corespunde dajdiei, precum este iubirea. De aceea se spune: „Să nu fiți datori nimănui cu nimic, decât cu iubirea." Dar toate câte le facem din alegerea noastră liberă, cum sunt viața în feciorie și

ἀνάγκην, εἰ δὲ μὴ οὐκ ἔστι ξένιον· «ὃ γὰρ ὠφείλομεν ποιῆσαι,
Lc. 17, 10 πεποιήκαμεν».

Disc 212; *S* 47 *in Ps* 118, 108; Maxim, *CD* IV, 67

207 (C2)

cf. Mt. 5, 25 Εὐνοεῖ [δέ] τις καὶ τῷ ἀντιδίκῳ αὐτοῦ νόμῳ τὰ ἐναντία ὧν ὑποβάλλει κακῶν ὁ διάβολος πράσσων.

208 (C3b)

Οὗτος κενόδοξός ἐστιν ὁ διὰ δόξαν ἀνθρώπων ζητῶν τὸν μισθὸν καὶ τὰ ἆθλα τῆς ἀρετῆς· πληροῦται δ' εἰς αὐτὸν τὸ γε-
Iac. 4, 3 γραμμένον· «αἰτεῖτε καὶ οὐ λαμβάνετε, διότι κακῶς αἰτεῖτε».

Disc 46; Maxim, *CD* II, 34

209 (C3c)

Κενοδοξίας [δέ] τις καταφρονεῖ γνώσεως τυχὼν τῆς πάντων ἡδυτάτης ἢ ὁ ἀεὶ τὸν κίνδυνον καὶ τὸ κρίμα πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχων ἢ ὁ μηδὲν πράττων τῶν πρὸς τὸ τυχεῖν δόξης συντελούντων.

Cog 14, 16-18

210 (C3d)

Ἔστι [δὲ] τῆς ὑπερηφανίας ἴδιον πρῶτον μὲν τὸ ἐπαίρεσθαι καὶ ἐξουθενεῖν τοὺς λοιπούς· δεύτερον δὲ τὸ ἑαυτῷ ἐπιγράφειν τὰ κατορθώματα καὶ ἀπωθεῖν τὴν βοήθειαν τοῦ θεοῦ, πρὸς ὃν
Ps. 51, 9 λέγεται· «ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος ὃς οὐκ ἔθετο τὸν θεὸν βοηθὸν αὐτοῦ».

Disc 50; Maxim, *CD* III, 84

211 (C4)

Ἡ συκαμινέα τὴν μετάνοιαν σημαίνει, ὁ δὲ ὄχλος τὰ πάθη· ὁ τοίνυν ταῦτα διασχὼν καὶ διὰ μετάνοιαν ὑψωθεὶς ὁρᾷ ἐν ἑαυτῷ τὸν Ἰησοῦν καὶ ὁρᾶται ὑπ' αὐτοῦ καὶ ὑποδέχεται αὐτὸν παρ' αὐτῷ
cf. Lc. 19, 2-10 σκηνούμενον καὶ λαμβάνει τὴν σωτηρίαν καὶ υἱὸς Ἀβραὰμ γίνεται.

pustnicia, sunt daruri, iar ele corespund darurilor făcute celor străini. Însă darurile făcute străinilor nu se fac din necesitate, întrucât atunci nu ar mai fi daruri pentru străini, pentru că „ceea ce eram datori să facem, aceea am făcut".[259]

207

Binevoitor cu pârâșul său, Legea, este cel care face lucruri potrivnice relelor pe care i le sugerează demonul.[260]

208

Are slavă deșartă cel care, pentru slava de la oameni, caută plata și răsplata pentru virtute. Dar se plinește cu el ceea ce este scris: „Cereți și nu primiți, pentru că cereți rău."[261]

209

Disprețuiește slava deșartă [fie] cel care are parte de cunoștința [duhovnicească], cea mai dulce decât toate[262], fie acela *KG* III, 64
care are pururea înaintea ochilor primejdia și Judecata, fie cel care nu face nimic din cele care duc la dobândirea slavei.

210

Este propriu mândriei ca, mai întâi, să se înalțe și să-i disprețuiască pe ceilalți. În al doilea rând, să-și înscrie pe seama sa realizările și să lepede ajutorul lui Dumnezeu. Către acesta se spune: „Iată omul care nu L-a pus pe Dumnezeu ajutorul său!"[263]

211

Dudul[264] semnifică pocăința, iar mulțimea, patimile. Așadar, cel care le străbate pe acestea și s-a înălțat datorită pocăinței, Îl vede în sine pe Iisus și este văzut de către El, Îl primește să Se sălășluiască la el, primește mântuirea și devine fiu al lui Avraam.

B. CAPITA FLORILEGIORUM DAMASCENORUM

125 cum supplemento (F3)

Ὁ καθαρὸς νοῦς πέφυκε θεωρεῖν τὴν ἀλήθειαν καὶ ὁ θεὸς
τούτῳ πέφυκεν ἐμφανίζεσθαι. Ὅσοι οὖν περὶ τὴν ἀλήθειαν
cf. 2 Tim. 2, 18 ἐσφάλησαν, παρὰ τὸ κακῶς βιῶσαι ἐσφάλησαν. Κολάζονται
οὖν οἱ αἱρετικοὶ οὐχ ὅτι αἱρετικοί εἰσιν, ἀλλ᾽ ὅτι γεγόνασι κακῶς
βιώσαντες· οὐκ ἔστι γὰρ αἱρετικὸν γενέσθαι μὴ κακῶς βιώσαντα
εἴτε λόγῳ εἴτε πράξει. Δικαίως οὖν κριθήσονται οὐχ ὅτι προσκό-
πτουσιν, ἀλλ᾽ ὅτι ἑαυτοὺς διὰ μέθης, ἀπειθείας καὶ φιλαργυρίας
Ps. 81, 5 τυφλοῦντες ἐν σκότει διαπορεύονται.

212 (F5)

Εἰ ἡ παρθενία ὑπὲρ γάμον ἐστίν, ὁ δὲ γάμος κατὰ φύσιν, ἡ παρθενία ἄρα ὑπὲρ φύσιν ὑπάρχει· οὐδεὶς δὲ τῶν ὑπὲρ φύσιν τίθεται νόμος, οὐδεὶς ἄρα νόμος παρθενίας ἐστίν· διόπερ τὴν παρθενίαν ἑκούσιον ἀγαθὸν δικαίως ἄν τις προσαγορεύσειεν.

B. CAPETE DIN FLORILEGIILE DAMASCHINIENE

125 supl. (F3)

Mintea curată contemplă în mod firesc adevărul și Dumnezeu i se arată acesteia în mod firesc. Așadar, toți câți au greșit în legătură cu adevărul au greșit pentru că au trăit rău. Prin urmare, ereticii sunt pedepsiți nu pentru că sunt eretici, ci pentru că au trăit rău, pentru că cineva nu poate fi eretic dacă nu a trăit rău, fie prin cuvânt, fie prin faptă. Deci ei sunt judecați în mod drept nu pentru că greșesc, ci pentru că „umblă în întuneric", orbindu-se pe ei înșiși prin beție, neascultare și iubire de arginți.

212 (F5)

Dacă fecioria este mai presus decât căsătoria, iar căsătoria este conformă cu firea, atunci fecioria este mai presus de fire. Dar Legea nu impune nimic dintre cele mai presus de fire și, prin urmare, nu există nicio lege pentru feciorie. De aceea, pe bună dreptate, ar putea numi cineva fecioria drept un bun ales de bunăvoie.

APPENDIX

F1 = 42

Ἡ ἀγάπη τῶν ἀνθρώπων εἰς τρία μερίζεται πρόσωπα· ὁ μὲν διὰ θεὸν ἀγαπᾷ ὃν ἀγαπᾷ, ὁ δὲ ἐπεὶ πλούσιός ἐστι χάριν λήψεως δώρων, ὁ δὲ ἐμπαθῶς. Καὶ ὁ μὲν εἰλικρινῶς δοξάζει ὃν ἀγαπᾷ, ὁ δὲ διὰ πλεονεξίαν, ὁ δὲ χάριν ἡδονῆς.

F2 = 109

Λέγεται ὁ θεὸς φοβερὸς εἶναι, ἀλλ᾽ οὐχ ὡς θανασίμου θηρίου
cf. Jn. 1, 4-5; 8, 12 ἢ ἀνθρώπου ὠμοῦ φόβον ἔχει· ὁ γὰρ θεὸς φῶς ἐστι καὶ τὰ ἑξῆς.
cf. Jn. 11, 25; 14, 6 Πῶς οὖν φοβηθῶμεν φῶς ἢ ζωὴν ἢ ἀλήθειαν ἢ ἀνάστασιν; ὡς ἐάν τις ᾖ ἐπὶ ὑψηλὸν ὄρος ἢ οἶκον καὶ λέγεται φοβεῖσθαι αὐτά, οὐ τὸ ὄρος φοβεῖται, ἀλλὰ τὸ μὴ ἐκπεσεῖν αὐτοῦ. Τοίνυν καὶ ἡμεῖς φοβούμεθα τὸν θεὸν φοβούμενοι μὴ ἐκπεσεῖν τοῦ φωτὸς καὶ τῆς ζωῆς καὶ τῆς ἀληθείας καὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως.

F4 = C1h ‹206›

Ὅσα προστάσσει ἡμῖν ὁ νόμος, ταῦτα δεῖ κατ᾽ ἀνάγκην
cf. Lc. 20, 22 φυλάσσειν· ταῦτα δὲ φόρου λόγον ἐπέχει. Ὅσα δὲ ἐκ

APPENDIX

CAPETE DIN FLORILEGII, COMUNE COLECȚIEI ATENIENE ȘI CATENEI LUI NICHITA

F1 = 42

Iubirea pe care o au oamenii se împarte în trei înfățișări: unul îl iubește pentru Dumnezeu pe cel pe care-l iubește; altul [iubește pe cineva] pentru că e bogat, ca să primească daruri; iar altul [iubește] în mod pătimaș. Primul îl slăvește sincer pe cel pe care-l iubește, celălalt, din pricina lăcomiei, iar ultimul o face în vederea plăcerii.

F2 = 109

Se spune că Dumnezeu este înfricoșător, dar nu răspândește teamă ca o fiară ucigașă sau ca un om crud. Pentru că „Dumnezeu este lumină" și celelalte. Cum ne-am înfricoșa atunci de lumină sau de viață sau de adevăr sau de înviere? Așa cum, dacă cineva se află pe un munte înalt sau pe o casă și spune că se teme de ele, [de fapt] el nu se teme de munte, ci să nu cadă de pe el. Așadar, și nouă ne e frică de Dumnezeu, temându-ne să nu cădem din lumină, din viață, din înțelepciune și din gnoză.

F4 = C1h 206

Toate câte ni le poruncește Legea trebuie să le păzim cu necesitate; acestea corespund dajdiei. Dar toate câte le facem

προαιρέσεως, οἷον παρθενία, ἀναχώρησις, δῶρά εἰσι καὶ ξενίου λόγον ἐπέχει· ξένιον δὲ οὐ προσφέρεται κατ' ἀνάγκην, εἰ δὲ μὴ οὐκ ἔστι ξένιον.

din alegerea noastră liberă, cum sunt viața în feciorie, pustnicia, sunt daruri și ele corespund darurilor făcute celor străini. Însă darurile făcute străinilor nu se fac din necesitate, întrucât atunci nu ar mai fi daruri pentru străini.

NOTE ȘI COMENTARII

[1] Adjectivul νοερός, fiind un omonim, trebuie tradus în C I
funcţie de context. În cazul de faţă, traducerea care se impune și pe care am adoptat-o în acest loc, deși inedită într-un text filocalic, este aceea de „intelectual", și nu „inteligibil" sau „duhovnicesc", așa cum νοερός este tradus în majoritatea cazurilor.

[2] Învăţătura despre Sfânta Treime, din textul „ucenicilor", lasă să se întrevadă un puternic fundal capadocian, intermediat, cel mai probabil, de învăţăturile Avvei Evagrie. Acesta afirmă adesea că Sfânta Treime este absolut transcendentă: „Sfânta Treime nu este gândită (οὐκ ἐλλογεῖται) în contemplarea celor sensibile și inteligibile, pentru că primele sunt stricăcioase, iar celelalte sunt schimbătoare, în timp ce gnoză fiinţială este numai Sfânta Treime" (*KG* II, 47). Într-unul din *Capetele gnostice*, al cărui text grec a fost restituit de J. Muyldermans (*Evagriana*, pp. 59-69), Evagrie spune că „Dumnezeu este de faţă și pretutindeni și nicăieri. Pretutindeni, pentru că Se află în toate cele create, dar nicăieri, pentru că este altceva decât ele" (*KG* I, 43). Aceste texte evagriene, precum

și altele în același registru teologic, sunt fundamentale pentru înțelegerea afirmațiilor „ucenicilor" din c. 1 și 2.

C 2 [3] Etimologic, ἐνέργεια provine din prepoziția ἐν, „în", și substantivul ἔργον, „lucrare", sensul fiind de „a lucra în mod nemijlocit", în și din interior. De obicei, ἐνέργεια este tradus în românește fie prin „energie", evidențiindu-se aspectul ontologic al termenului, fie prin „lucrare", scoțându-se în relief caracterul lui personal. Textul nostru face o distincție între ființa și energiile sau lucrările lui Dumnezeu, precizare fundamentală în întreaga teologie patristică. Observația poate fi înțeleasă mai bine dacă e citită în continuarea c. 1, chiar prost conservat cum e. Prin urmare, când ne referim la ființa dumnezeiască, spunem că ea are o energie ființială simplă, dar care – cum arată Sfinții Grigorie Teologul, Ioan Damaschin și, mai ales, Grigorie Palama – se împarte în mod neîmpărțit ca energii sau lucrări dumnezeiești felurite. De aceea avem „felurimi de lucrări, dar același Dumnezeu este Cel care le lucrează pe toate în toți" (1 Cor. 12, 4).

[4] Crearea lumii, Judecata, purtarea Sa de grijă sunt, cum arată c. 2, lucrări ale lui Dumnezeu, pe care El le-a pus și le pune în act atunci când vrea. Prin acestea, El vine în legătură nemijlocită cu lumea creată, dar rămâne mereu distinct de ea. Evagrie arată, în *S* 1 *in Eccl* 1, 1, că Judecata și Pronia dumnezeiască sunt, alături de „veacuri și lumi", principalele obiecte ale contemplației naturale. Mintea ajunsă la nepătimire și pătrunsă de iubire scrutează prin har rațiunile tainice, dumnezeiești din acestea. Dar nu toate creaturile participă în mod egal la aceste lucrări ale lui Dumnezeu, ci după cum vrea Dumnezeu să li Se împărtășească și după cât pot ele să primească, iar în cazul

oamenilor, potrivit cu măsura lor de nepătimire. De aceea, deși El este Lumină (*cf.* In. 8, 12), totuși nu toți oamenii Îl și văd așa; deși este Proniator, poartă de grijă în mod diferit de fiecare; deși, prin rugăciune, mintea poate ajunge să se unească cu El, totuși nu toți cei care se roagă ajung la unirea „fără niciun mijlocitor" (*Or* 3), nici nu ajung cu toții „templu al Sfintei Treimi" (*Sk* 2). În arhitectura internă a ideilor primelor două capete se cuprind atât distincția ființă-lucrare (sau lucrare ființială), cât și caracterul personal, viu, liber al lui Dumnezeu, Care-Și activează lucrarea Sa veșnică și necreată atunci când vrea, cum vrea și unde vrea. Este semnificativ să remarcăm că, în vremea în care „ucenicii" exprimau o astfel de învățătură în Răsărit, Augustin elabora, în Apus, învățătura diametral opusă despre „simplitatea" lui Dumnezeu, pe temeiul căreia apusenii au respins învățătura despre lucrările sau energiile lui Dumnezeu. Pentru teologia apuseană, augustiniană și scolastică, energiile lui Dumnezeu nu pot fi dumnezeiești, necreate și veșnice, pentru că ar introduce o multiplicitate în „simplitatea" lui Dumnezeu și, de aceea, creaturilor le este accesibilă doar „grația creată", ca una ce aparține ordinului ontologic creat (discuția detaliată a problemei la ROMANIDES, *Teologia*, pp. 168-170, 233 *sq*). Pentru felul în care este înțeleasă în Răsărit simplitatea lui Dumnezeu, *vide* c. 19 și comentariul din nota aferentă (n. 34, pp. 135-137).

[5] Expresia „gnoză ființială" provine direct de la Evagrie, fiind unul dintre termenii-cheie pentru înțelegerea învățăturii sale antropologice, hristologice și triadologice. Ea se reflectă practic în viața de rugăciune, fapt ce explică și preluarea ei ulterioară de către numeroși alți Părinți filocalici. Părintele Gabriel Bunge a arătat că expresia „gnoză ființială" este un „nume codat, care trebuie decriptat pornind de la Ipostasurile

dumnezeiești" (BUNGE, *Rugăciunea*, p. 354), și nu de la Ființă, întrucât cauza Fiului și a Sfântului Duh este Ipostasul Tatălui, nu ființa dumnezeiască. Creat după chipul Fiului – la rândul Său „chip al Dumnezeului celui nevăzut" (Col. 1, 15) –, omul Îl cunoaște, în Fiul și prin Duhul Sfânt, pe Tatăl. Raportată la Dumnezeu, gnoza ființială este strălucirea în afară a ființei Sale simple și incomunicabile. Raportată la om, gnoza ființială este cunoaștere a lui Dumnezeu prin împărtășire nemijlocită de acea strălucire prin rugăciune, pe măsura dobândirii virtuților, a despătimirii și a înaintării în contemplație. Fiind Treime de Persoane, Dumnezeu nu este cunoscut așa cum sunt cunoscute obiectele fizice sau noțiunile și conceptele abstracte. Ființa Treimii este simplă și necuprinsă de nimic, necircumscrisă și fără formă și, de aceea, cunoașterea lui Dumnezeu prin trăire, respectiv gnoza ființială, este simplă și fără formă. Capacitatea de primire a gnozei ființiale îi este dată omului prin crearea sa „după chipul lui Dumnezeu", chip care, potrivit lui Evagrie și altor Părinți, e localizat în minte (νοῦς). Prin „minte" nu trebuie să înțelegem doar rațiunea sau gândirea logică, discursivă, ci să o vedem în lumina precizărilor Părinților ulteriori. Sfântul Grigorie Palama sintetizează această viziune când spune că „minte se numește atât lucrarea (ἐνέργεια) minții, care [lucrare] constă atât din gânduri și reprezentări mentale, cât și puterea care le pune în lucrare pe acestea (ἡ ἐνεργοῦσα ταῦτα δύναμις), care mai este numită de Scriptură și «inimă»" (PALAMA, *Capitole*, c. 3). Mintea monahului ajuns la măsura duhovnicească de gnostic devine „templu al Sfintei Treimi", actualizându-și capacitatea sa de a-L primi pe Dumnezeu (*cf. KG* III, 69: „Dintre toate cele create numai mintea este primitoare a gnozei Sfintei Treimi."). Gnoza ființială este, așadar, din perspectiva omului, rodul „comuniunii minții cu Dumnezeu" și al unirii

cu El „fără niciun mijlocitor" (*Or* 3). Din aceste observații reiese necesitatea acestui termen tehnic, specializat strict pentru această *formă de cunoaștere prin unire* cu Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt. Trebuie să mai notăm, în plus, că la unul dintre cunoscuții Părinți duhovnicești contemporani, arhimandritul Emilianos Simonopetritul, întâlnim o formulare derivată, în mod evident, din expresia patristică „gnoză ființială". Este vorba de „citirea ființială a Scripturii" (οὐσιώδης ἀνάγνωσις τῶν Γραφῶν), în care resimțim reflectarea practică a vechii sintagme evagriene în viața monahilor de azi. O asemenea „citire ființială" este diferită de cea academică, intelectuală, pentru că „altceva e să citești Sfânta Scriptură ca să înveți, și altceva să dobândești cunoștința pe care ți-o dă cartea însăși, adică pe Duhul lui Dumnezeu. Această cunoștință este viața lui Dumnezeu, venirea, întinderea, coborârea lui Dumnezeu în mijlocul nostru" (EMILIANOS, *Isaia*, p. 133).

[6] Întâlnim aici o imagine din lumea materială, aleasă C 3
pentru ilustrarea afirmațiilor din primele două capete. Focul, deși are cu sine, deopotrivă, lumina și căldura, „nu le lucrează pe toate în același timp", pentru că, la distanță, el luminează, dar nu încălzește. Fără a preciza aceasta în mod explicit, imaginea trimite, cu siguranță, la Dumnezeu, Care, cu toate că are din veci toate energiile sau lucrările necreate, totuși nu le pune în lucrare pe toate în același timp, ci cum vrea și când vrea.

[7] Sintagma καὶ τὰ ἑξῆς, „și cele următoare", prezentă și în C 4
numeroase alte capete, pare să indice că urmarea citatului biblic, precum și interpretarea sa erau bine cunoscute destinatarilor scrierii. Să fi fost această interpretare una cu caracter „intern",

menită uzului unei comunități anume? În alte capete, cum ar fi c. 90, 4; 98, 5; 148, 3; 157, 9, 7, utilizarea sintagmei este mai greu de explicat, fapt care pledează pentru un text original mai amplu, supus, de-a lungul timpului, fie rezumării, fie cenzurii.

[8] Această însăilare de citate biblice pare o particularizare a ideilor din capetele anterioare, aplicată la duhul prorociei, care, deși este unul singur, se manifestă în feluritele forme de prorocie biblică: cuvinte, tipuri și ghicituri, întâmplări și persoane istorice, care preînchipuie și prevestesc evenimente ori persoane din Noul Legământ. În toate acestea e prezent unul și același Duh, Care insuflă prorocia și așază în ele „rațiuni tainice cu privire la toate". Plină de învățăminte pentru disciplinele biblice academice e concluzia finală, care afirmă o idee comună Părinților Capadocieni și, în general, exegezei patristice: prezența, în evenimentele biblice, în persoanele Vechiului Testament și în cuvintele Scripturii, a unei intenții dumnezeiești, sub forma unor „rațiuni tainice", care le dă o dimensiune fie tipologică, fie de „ghicitură", fie explicit profetică. Pe prezența acestor „rațiuni tainice" în cuvântul biblic se întemeiază exegeza duhovnicească a Părinților, atât de greu asimilată în teologia de școală.

[9] „Cei din afară" sunt, neîndoielnic, păgânii. În epocă, existau școli filozofice de diferite orientări (stoică, neoplatonică ș.a.), având, în majoritatea cazurilor, un caracter religios, de confrerie, mai mult sau mai puțin ezoterică, organizată în jurul unui maestru. Învățăturile acestora aveau uneori unele asemănări cu învățătura creștină practică și cu cea monahală din pustia Egiptului. Citit în acest context, capul avertizează asupra primejdiei relativizării Evangheliei, a așezării ei pe același plan cu scrierile filozofice sau cu cele ezoterice, și arată

care sunt cele trei surse principale cărora „cei din afară" le datorează „un cuvânt adevărat", prezent în învățăturile lor.

[10] Învățătura fundamentală despre „semințele naturale ale virtuții" trebuie situată în descendența lui Clement, Origen, Grigorie de Nyssa și Evagrie. Ele au fost sădite în noi de Dumnezeu la creație, cu scopul dezvoltării lor prin conlucrarea cu harul (*KG* I, 39; *Cog* 31). În învățătura Avvei Evagrie, semințele naturale sunt indestructibile, fac parte din firea umană „bună foarte", sunt anterioare apariției răului (*S* 62 *in Prov* 5, 14), iar, prin dezvoltarea lor, omul dobândește o stare duhovnicească autentică, însoțită de smerită-cugetare, străpungere, dor nemăsurat după Dumnezeu, stare pe care demonul încearcă să o imite, insuflând dispoziții și gânduri (*Pr* 57). Potrivit „ucenicilor", buni cunoscători ai lui Evagrie, semințele naturale sunt constitutive naturii umane, virtuțile nefiind altceva decât dezvoltarea lor (*Disc* 171). De aceea se întâlnesc oameni virtuoși și înainte de Hristos, și în afara Bisericii, după cum există și scrieri referitoare la virtuți datorate filozofilor păgâni. Mulțumită acestor semințe naturale, fie ele nedezvoltate, unii dintre cei „din afară" pot să cunoască și să spună câte ceva adevărat (*Disc* 5). Întrucât virtuțile sunt dezvoltarea semințelor bune din noi (*Disc* 171), ni se cer doar acele virtuți ale căror semințe naturale le avem (*Disc* 149). Mai trebuie amintit faptul că ele ne ajută, prin hotărârea cea bună, la împlinirea imboldurilor venite de la sfinții îngeri (*cf.* MAXIM, *CD* III, 93). Toate aceste idei sunt, în mod evident, „semințele" din care a lăstărit și s-a dezvoltat ulterior învățătura despre *logoi* a Sfântului Maxim.

[11] Ce sunt „contemplațiile făptuitoare", πρακτικὰ θεωρήματα? În *Scoliile la Ecclesiast* (1, 1), aflăm o sintagmă, pe

cât de pretențioasă la traducere, pe atât de importantă. Este vorba de unitatea semantico-sintactică ὁ διὰ τῶν ἠθικῶν θεωρημάτων καθαίρων ψυχὰς καὶ προσάγων αὐτὰς τῇ φυσικῇ θεωρίᾳ („Cel care curăță sufletele prin contemplații făptuitoare și le conduce spre contemplația naturală"), sintagmă care pune câteva probleme de interpretare teologică și de armonizare a traducerii cu terminologia și sistemul evagrian. Astfel, adjectivul ἠθική se referă la faza făptuirii, Evagrie denumind adeseori această fază drept „etică" (*S* 1 *in Prov* 1, 2). De altfel, termenul așa a și fost receptat de către autorii ulteriori de capete „morale" sau cuvântări „morale" (Sfântul Simeon, Sfântul Nichita Stithatul). De aceea ἠθικὴ θεωρία denumește acea făptuire care începe să rodească forme incipiente și palide de contemplație. De fapt, Evagrie arătase deja, în *Făptuitorul* 64, că un semn al nepătimirii este vederea (contemplarea) luminii proprii minți, iar nepătimirea se află la capătul făptuirii, urmând ca „prin poarta iubirii" să intrăm la cunoștința naturală și *theologică*. Prin urmare, putem echivala sensul expresiei evagriene ἠθικὴ θεωρία cu cea din textul nostru, πρακτικὰ θεωρήματα. Așadar, aceste contemplații făptuitoare aparțin finalului făptuirii, înainte de intrarea în marea etapă a contemplației naturale. De aceea traducerea sintagmei va trebui să fie interpretativă, „contemplații făptuitoare", pentru a ajuta cititorul român să le poziționeze corect pe scara urcușului duhovnicesc, așa cum a fost structurat de Avva Evagrie în *Făptuitorul*, schemă pe care și-a construit apoi toate tratatele, fie ascetice, fie exegetice, printre care și *Scoliile la Ecclesiast*. Sfântul Grigorie Palama avertizează asupra greșelii de a lua aceste contemplații făptuitoare drept semn al desăvârșirii sau al unei iluminări depline: „Cel care, prin purtarea de grijă în vremea rugăciunii, și-a luminat în parte lucrarea minții, fie prin lumina cunoștinței, fie printr-o iluminare

inteligibilă, dacă se socotește din această cauză pe sine curățit, se înșală pe sine mințindu-se și, prin înfumurare, deschide ușa larg celui care mereu încearcă să înșele" (PALAMA, *Capitole*, c. 3).

[12] Formula de încheiere este, de fapt, un avertisment: demonii trag cu urechea la învățăturile predate ucenicilor de părinții duhovnicești și le dezvăluie apoi celor „din afară", pentru ca, ulterior, să îi facă pe creștini să creadă că adevărul dumnezeiesc ar fi accesibil și în afara Bisericii, în afara lui Hristos. Epoca lui Evagrie era, la fel ca cea a „ucenicilor" săi îndepărtați, una a sincretismului religios păgân, școlile filozofice căpătând tot mai mult o nuanță religioasă. Prezentul cap este îndreptat tocmai împotriva confuziei pe care o generau astfel de tendințe, chiar dacă nu le numește explicit.

[13] „Gnosticul" este monahul care, după ce a străbătut ca- C 6
lea despătimirii sau a curățirii, a intrat prin poarta iubirii în etapa cunoașterii duhovnicești, dobândită prin contemplație gradată, începând cu cea naturală, a lumii materiale și a lumii spirituale, îngerești, culminând apoi cu contemplarea Sfintei Treimi, numită de Evagrie și *theologie* (*Pr Prolog* 8). Aceasta este suprema treaptă contemplativă, sălășluirea Sfintei Treimi în minte ca într-un templu, fiind vederea slavei și a luminii dumnezeiești și părtășie la gnoza ființială (a se vedea c. 2 și nota 5, pp. 115-117). Deși, la obârșie, termenul de „gnoză" aparține iudeo-creștinismului, totuși împroprierea denumirii de „gnostic" de către eretici a compromis atât termenul, cât și noțiunea, asupra cărora a proiectat o lumină ezoterică și necreștină. Tocmai prețuirea de care „gnoza" autentică se bucura printre primii creștini a reținut atenția unui anume grup de eretici, determinându-i să-l „fure" și să-și atribuie în chip

mincinos numele de „gnostici", iar învățăturii lor, apelativul de „gnoză". Împotriva acestei stări de lucruri îl face atent Sfântul Apostol Pavel pe ucenicul său Timotei (*cf.* 1 Tim. 6, 20), într-un pasaj a cărui traducere dezvoltată – „împotrivirile gnozei care în chip mincinos își atribuie acest nume" (ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως) – este mai mult decât lămuritoare. De aceea, în textele filocalice, termenul γνῶσις trebuie luat în sensul său tehnic, prezentat mai sus, iar în traducere se impune consacrarea unui echivalent unic, iar acesta nu poate fi decât cel de „gnoză" și derivatele sale. Conotațiile eretice cu care este ponegrit în școală acest termen nu trebuie să precumpănească, ducând la excluderea sa din lexicul filocalic. De altfel, toți Părinții ascetici l-au folosit fără rezerve. (Discuția detaliată a noțiunii și a istoriei termenului de „gnoză", la BORELLA, *Gnose*, pp. 46-72).

[14] Gnosticul, deși e înaintat duhovnicește și ajuns la nepătimire, duce în continuare o viață de asceză și de rugăciune, întrucât este și după aceasta expus căderii, dar într-un mod mult mai subțire decât în etapa făptuirii. Evagrie avertizase că „ispita gnosticului este părerea mincinoasă care se înfățișează minții: despre ceea ce există, ca neexistând, iar despre ceea ce nu există, ca existând, și despre ceea ce există, ca neexistând așa cum este" (*Gn* 42); și că „păcatul gnosticului este cunoștința mincinoasă a lucrurilor sau a contemplațiilor lor" (*Gn* 43), respectiv considerarea părerii mincinoase ca adevărată. Îndemnul din acest cap este de a supraveghea, în mod programat, fiecare parte a sufletului, dacă lucrează potrivit cu învățătura ascetică, precum și virtuțile, dacă nu cumva sunt neglijate sau chiar lăsate deoparte, „fiindcă astfel mintea este trădată de virtutea mai slabă" (*Gn* 6), adică mai puțin pusă în lucrare.

[15] Verbul μνησικακέω, deși are ca prim înțeles pe cel de „ținere de minte a răului", totuși indică și amărăciunea, și mânia pe care le resimte cel vorbit de rău sau cel căruia i se face un rău. De aceea înțelesul complet al acestei formulări este că gnosticul trebuie să se pună la încercare dacă nu ține minte răul și dacă nu se amărăște datorită răului pe care i-l fac alții, dar și dacă nu simte o mișcare lăuntrică a mâniei împotriva lor.

[16] Am tradus aici substantivul θεώρημα cu „speculație", întrucât ne aflăm într-un context depreciativ. Or, o astfel de apreciere negativă nu poate fi îndreptată spre cele care țin de contemplație, ci vizează speculațiile teologice, și de orice alt fel, care pot fura mintea în vremea rugăciunii. Considerarea unei astfel de lucrări intelectuale drept rugăciune este proprie misticii apusene.

[17] Potrivit *Pr* 64, „un semn al nepătimirii este faptul că mintea a început să-și vadă lumina proprie". Această etapă marchează începutul unei stări și lucrări cu totul noi ale minții, radical diferite de cea în care rațiunea speculează, folosindu-se de judecăți și de imaginație. Potrivit *Gn* 45, prima stare e doar a celor despătimiți și curați cu inima, în care lucrează Duhul Sfânt, în timp ce a doua e o lucrare rațional-discursivă, pe care o au și cei întinați. În acest context, „cunoștința duhovnicească" la care se referă prezentul cap nu este altceva decât împărtășirea de harul dumnezeiesc, prin care nevoitorul își cunoaște în fiecare împrejurare patimile proprii și păcatele, biruințele și căderile, fiind mângâiat, pe măsura ostenelilor, de către Duhul Sfânt, și gustă treptat din dulceața rugăciunii, a Scripturilor, a Liturghiei, și se îmbibă de ea. O astfel de cunoștință duhovnicească se face simțită încă de la începutul

angajării pe calea vieții duhovnicești și trebuie deosebită, atât terminologic, cât și în practică, de gnoza duhovnicească sau ființială, pisc al experienței creștine: vederea slavei veșnice a lui Dumnezeu și sălășluirea Lui în rugător.

C 7 [18] În *Pr* 89, Evagrie aduce următoarele precizări, datorate, mărturisește el, Sfântului Grigorie Teologul: „Potrivit cu înțeleptul nostru învățător, pentru că sufletul rațional este alcătuit din trei părți, atunci când virtutea se dezvoltă în partea rațională, ea se numește chibzuință, pricepere și înțelepciune; când se află în partea poftitoare, se numește cumințenie, iubire și înfrânare; iar când se află în partea irascibilă, se numește bărbăție și răbdare. Iar când se află în întregul suflet – dreptate." Prin urmare, „dreptatea" este numele pe care-l primește virtutea când a pătruns întregul suflet și are ca lucrare „realizarea unei conglăsuiri și armonii între toate părțile sufletului" (*Pr* 89). În raport cu semenii, învățătorul duhovnicesc, gnosticul, care învață pe temeiul propriei experiențe duhovnicești, pune în lucrare virtutea dreptății atunci când, printre altele, își adaptează învățătura la măsurile și trebuințele duhovnicești ale celor care-l ascultă (*Gn* 44), împărțind „fiecăruia după vrednicie". Dreptatea este asimilată, dar și depășită, prin iubire (*vide infra* n. 19).

[19] Precizarea: „potrivit învățăturii lui Hristos", precedată de particula adversativă δέ („dar", „pe de altă parte"), indică discret un accent polemic îndreptat împotriva filozofiei, care, și ea, vorbea despre virtuți, reușind să ajungă la descrieri și clasificări minuțioase și atrăgătoare (de exemplu, *Etica nicomahică* a lui Aristotel). Această raportare la filozofie și la creațiile spiritului uman în general este comună tuturor Părinților, o prezentare sintetică a întregului curent patristic pe

această temă putând fi găsită la Sfântul Nicodim Aghioritul, (*Paza*, VIII, 7, p. 213). Textul manuscrisului atenian avertizează că adevăratul ucenic al lui Hristos trebuie să se smulgă din „mângâierile filozofiei", oricât i s-ar înfățișa aceasta de încântătoare, pentru a putea intra cu Hristos în țara iubirii dumnezeiești, care depășește orice virtute omenească sau filozofică. În ciuda a numeroase asemănări de suprafață, virtuțile creștine și monahale se deosebesc radical de cele filozofice. Dacă acestea din urmă se recapitulează în virtutea dreptății, a cărei izbândă supremă este îndepărtarea păcatelor cu fapta, virtuțile evanghelice se cuprind toate în iubire. Doar ea, iubirea, poate să curețe omul lăuntric, îndepărtând păcatele până și din adâncul cugetului. Prin urmare, nu asceza, ci iubirea, care o încoronează, curăță omul lăuntric de cele mai subțiri mișcări păcătoase ale inimii.

[20] Capul aruncă numai aparent o umbră ușor depreciativă C 8
asupra trupului, pentru că citirea sa atentă, în legătură cu alte texte evagriene, scoate în evidență contrariul: trupul este un leac pentru suflet, așa cum este și colirul pentru ochiul bolnav. Asemănarea este grăitoare, întrucât ochiul e de altă natură decât colirul, așa cum trupul, care e material, se deosebește de suflet, care e de natură spirituală. Prin asceza trupească putem însă înrâuri sufletul, deoarece „sufletul lucrează prin trup" (*Pr* 82), acesta fiind, la rândul lui, asemănat cu „patul bolnavului" (*KG* IV, 76), pe care el se vindecă; de aceea, „a strica patul înainte de deplina însănătoșire este dovada celei mai mari nebunii". Apar, în acest cap, câteva idei vrednice de reținut: caracterul maladiv al patimilor și cel vindecător al vieții duhovnicești, înțeleasă ca tămăduire; valoarea pozitivă a trupului în acest proces de vindecare; distanțarea de pozițiile filozofiei neoplatonice, care, deși caută și

ea o sănătate sufletească, o face disprețuind trupul, încercând să scape de el în lumea arhetipurilor platonice, contemplate extatic, fără participarea trupului. Tradiția Bisericii însă L-a văzut întotdeauna pe Hristos ca doctor și al sufletului, și al trupului. Mai explicit, capul se referă la asceza săvârșită prin intermediul trupului, care ajută astfel la curăția sufletului. Dar sufletul celor care au atins nepătimirea și se află în stare de unire cu Dumnezeu, de îndumnezeire sau, în cuvintele textului, „în sănătatea Monadei", nu mai au trebuință de faptele ascezei trupești, care ține de făptuire, pentru a se curăța, ci doar de asceza care le asigură păstrarea stării duhovnicești atinse. În această stare harul are o lucrare care o covârșește pe cea a omului.

[21] Termenul tehnic, specific evagrian, „Monadă" (μονάς) are o importanță fundamentală pentru înțelegerea corectă a teologiei și misticii evagriene și face parte integrantă din hristologia evagriană. Fără să desemneze o entitate, cum este ἑνὰς πάντων τῶν λογικῶν din scrierile monahilor origeniști palestinieni din secolul al VI-lea (*cf. Anatematismele* 2, 3, 6, 7, 14 din anul 553, *apud* ROMANIDES, *Texte,* pp. 54-61), μονάς evagriană denumește o stare de unitate harică între Dumnezeu și creaturile Sale raționale, stare al cărei izvor este Dumnezeu, în calitatea Sa de „Unitate și Unicitate ființială" (*Ep fid* 2, 37). În actuala stare a lumii doar „Hristos este Cel în Care se află întreaga Monadă" (*KG* III, 2), El fiind singurul care o cunoaște (*KG* III, 3). Cu toate acestea, savanți ca O. Zöckler (*Evagrius,* p. 72), W. Bousset (*Apophthegmata,* p. 294), I. Hausherr (*Leçons,* p. 98) și H. U. von Balthasar (*Metaphysik,* p. 40) interpretează „Monada" ca sinonim păgân pentru Sfânta Treime, în prezent această interpretare fiind susținută de savanții din școala lui A. Guillaumont. Potrivit acestor autori apuseni, Evagrie nu ar fi reușit să

asimileze Sfânta Treime în mistica sa, motiv pentru care ar fi recurs la termenul de Monadă și, de aceea, spiritualitatea lui este prezentată drept un „monism neoplatonic" (I. Hausherr). Demontarea acestei viziuni care îl înstrăinează pe Evagrie de mediul său monahal aparține în primul rând Părintelui Gabriel Bunge, potrivit căruia Monada este un cuvânt codat, care desemnează „*starea* de «Unitate» între Creator și creaturile Sale raționale, lucrare al cărei autor este Dumnezeu Însuși" (BUNGE, *Rugăciunea,* p. 296). Termenul conceptualizează textul cheie de la In. 17, 21, desemnând „*participarea,* prin har, la existența singură și unică a lui Dumnezeu, ceea ce Părinții răsăriteni numesc *theosis,* și care începe încă din această viață. În starea eshatologică a Sfintei Monade, nici cele trei Ipostasuri divine, nici individualitățile creaturilor nu dispar: primele pentru că existența lor nu are nici început, nici sfârșit, celelalte pentru că această stare constituie realizarea Rugăciunii lui Iisus: «Tată, dă-le ca și ei să fie în Noi una, precum Tu și cu Mine una suntem!»" (In. 17, 21) (BUNGE, *Rugăciunea,* pp. 296-297). Mistica evagriană se dovedește în acest fel „intrinsec trinitară", iar aserțiunile unor Hausherr, von Balthasar sau Guillaumont sunt, evident, eronate. În ciuda faptului că viziunea acestor autori este încă dominantă în lumea academică și în manualele de patrologie, și că încă „orientează, sau mai degrabă dezorientează, chiar și în zilele noastre, cititorul scrierilor monahului pontic" (BUNGE, *Rugăciunea,* p. 266), linia de interpretare promovată de Părintele Gabriel Bunge câștigă asentimentul tot mai multor patrologi. În ceea ce privește raportul omului cu „sfânta Monadă", Evagrie precizează că unirea cu ea are loc treptat, mereu nedeplin, la nivelul părții raționale: „Monada nu se mișcă, dar se mișcă în partea primitoare a minții, care, când este neglijentă, își întoarce fața de la ea, iar prin lipsirea

de ea naște neștiința" (*KG* I, 49). La acestea trebuie adăugat și faptul că, la Evagrie, întâlnim o distincție fundamentală, prea puțin evidențiată până acum: „Mintea (νοῦς), după cuvântul lui Solomon, se odihnește în inimă, iar rațiunea (διάνοια), în creier" (*KG* VI, 87, *cf.* Pilde 29, 7). Starea de îndumnezeire sau de unire cu Dumnezeu, de unitate între Creator și creaturile Sale raționale, este identică cu starea de sănătate și va fi atinsă deplin doar eshatologic, când „Dumnezeu va fi totul în toate" (1 Cor 15, 28). Ca urmare, toate celelalte stări, oricât ar fi de duhovnicești, poartă încă urme, mai profunde sau mai superficiale, ale bolii aduse de păcat. „Ucenicii", scriind că există deja mai multe „suflete care sunt în sănătatea Monadei", dovedesc o înțelegere deficitară a acestui termen evagrian, fapt care pledează, o dată în plus, pentru o datare mai târzie a redactării capetelor și pentru un mediu diferit de cel din jurul Avvei Evagrie, despre care avem informații nemijlocite și precise.

C 9 [22] Este vorba, după cum reiese din context, de memoria animalelor lipsite de rațiune, dar nu și de anumite capacități de exprimare și de amintire.

[23] Capul precizează câteva situații care ar putea părea minuni, fără să fie însă o depășire a legilor naturii prin harul și puterea lui Dumnezeu, așa cum e în cazul minunilor autentice. De aceea capetele care urmează (10-12) se referă la minunile adevărate. În general, tot ceea ce, fără a fi o minune, nu corespunde legilor naturii create de Dumnezeu este contra naturii, nefiresc.

C 10 [24] Ca o exemplificare a celor din capul precedent, ni se spune că ar fi fost o minune adevărată doar dacă măgărița lui

Valaam ar fi devenit ființă rațională, începând să contemple rațiunile lucrurilor și să petreacă întoarsă către Dumnezeu, întrucât aceste două trăsături definesc prin excelență partea rațională a oamenilor. Sfântul Maxim Mărturisitorul precizează că „mintea lucrează conform cu firea când și-a supus patimile, contemplă rațiunile lucrurilor și petrece în cele din jurul lui Dumnezeu (πρὸς τὸν Θεὸν διάγῃ)" (*CD* IV, 45).

[25] Sfântul Maxim Mărturisitorul duce mai departe ideea C 11
exprimată aici, arătând că „cel ce petrece neîncetat întru cele dinlăuntru este cumpătat, rabdă îndelung, se milostivește și cugetă smerit. Dar nu numai atât, ci și contemplă, teologhisește și se roagă" (*CD* IV, 64).

[26] Substantivul νυχθήμερον înseamnă intervalul de timp C 12
acoperit de o zi și de o noapte, adică douăzeci și patru de ore. Traducerea lui prin „o noapte și o zi" este interpretativă, iar autorul textului nostru evidențiază sensul literal al termenului. Capul este important pentru că înfățișează câteva premise ale interpretării duhovnicești a Scripturii, fără eliminarea exegezei literale. Ni se propune interpretarea unei întâmplări din viața Sfântului Apostol Pavel, relatate în 2 Cor. 11, 25, premisele hermeneutice de aici fiind aplicate în tâlcuirea din capul următor.

[27] Părinții Capadocieni, la care Evagrie a ucenicit, numesc C 13
adeseori exegeza duhovnicească a Scripturii „contemplație". Amintim, de exemplu, titlul fundamentalei lucrări a Sfântului Grigorie de Nyssa, *Contemplație (θεωρία) asupra vieții lui Moise* (cunoscută în românește sub titlul *Despre Viața lui Moise*). Ceea ce urmează în acest cap este o tâlcuire duhovnicească a

întâmplării relatate de Sfântul Pavel în 2 Cor. 11, 25. Premisele acestei tâlcuiri duhovnicești, expuse în capul precedent, pornesc de la absurditatea exegezei pur literale, de la înțelesul strict literal al unor cuvinte (νυχθήμερον) și de la sensul, în context biblic, al unor cuvinte alese intenționat. Concret, lipsa aerului și a luminii în adâncurile mării împiedică măsurarea timpului în zile și nopți, și de aceea întâmplării trebuie să i se dea un înțeles duhovnicesc, fapt sugerat de cuvântul νυχθήμερον, ales de Apostol. În plus, schimbarea de către autorul capetelor a substantivului βυθός (fundul mării), din originalul paulin, cu sinonimul ἄβυσσος (adânc), cunoscut din Noul Testament drept locul în care a fost închis satana (*cf.* Lc. 8, 31; Apoc. 9, 1; 20, 3), subliniază sensul pe care autorul capetelor îl desprinde din textul paulin: Sfântul Pavel numește lupta cu ispitele gnozei cu nume mincinos drept luptă cu înseși puterile vrăjmașe și întunecate ale iadului. Regăsim aici un reflex al polemicii antignostice din scrierile Avvei Evagrie.

C 14 [28] Binomul răutate (κακία) – cunoștință (γνῶσις) are rădăcini platonice (*Banchetul* 204a-b, *Lysis* 218a-b), celui dintâi membru corespunzându-i neștiința (ἄγνοια), iar celui de-al doilea, binele (τὸ καλόν). Datoria autorului filocalic față de mai vârstnicul filozof este totuși extrem de redusă, întrucât termenii amintiți sunt resituați între coordonate biblice și creștine inconfundabile, care le dau un nou conținut și creează un nou ansamblu de raporturi. Astfel, binele este starea firească în care a fost creat omul, caracterizată de curăție, virtute, cunoștință duhovnicească, libertate, comuniune cu Dumnezeu. Răutatea este starea de păcat, contrară firii, care aici este descrisă în două registre. Primul este cel al „răutății", în care omul își pierde „libertatea cu care Hristos ne-a eliberat" (Gal. 5, 1), alegând păcatul și plăcerile

păcătoase. Al doilea registru este cel al profundei întinări prin păcat și pierdere a curăției, stare însoțită de întunecarea oricărei cunoașteri vii, harice a lui Dumnezeu. Opoziția dintre cele două stări arată că această cunoaștere, harică și vie a lui Dumnezeu, nu poate fi atinsă prin studiu intelectual, lucru deseori subliniat și de Avva Evagrie. Așa, de pildă, în *Gn* 45, el precizează: „Pe de o parte, studiul atent și exercițiul întăresc cunoștința care vine de la oameni, iar pe cea care vine din harul lui Dumnezeu, [o întăresc] dreptatea, nemânierea și mila. Pe prima o pot primi și cei pătimași, dar pe a doua, numai cei nepătimași." De asemenea, în *KG* IV, 90, el subliniază hristocentrismul oricărei cunoașteri duhovnicești: „Cunoașterea lui Hristos nu are nevoie de un suflet iscusit în dialectică, ci de unul văzător, pentru că iscusința în dialectică este proprie și sufletelor necurate, dar faptul de a contempla este propriu numai celor curate."

[29] Acest cap detaliază c. 8 (*vide supra* n. 20-21, pp. 125-128), C 15
indicând domeniile în care se desfășoară făptuirea, „primul și cel mai de cinste" fiind trupul. Din *Epistolele* Avvei Evagrie știm că el își atenționase destinatarii împotriva falselor misticisme filozofice și gnostice din Egiptul acelor vremi, a căror notă comună, moștenită de la Platon (*Phaidros* 249e), era că sufletul a „căzut" în trup din lumea ideilor; pentru cunoașterea lor, prin contemplația extatică, ar fi necesară dobândirea virtuților, care purifică sufletul de patimi și, totodată, îl separă de trup (*Phaidon* 67c-d). Pentru monahii egipteni însă, lucrurile, deși seamănă cu cele expuse de gnostici și de filozofi, stau totuși altfel, pentru că apare elementul personal: demonul. Acestuia i se datorează gândurile, prin care încearcă să-l împingă pe monah spre fapte care scot trupul de sub stăpânirea rațiunii, respectiv păcatele, și așa, să-l întineze. Astfel, aliatul cel mai de cinste

dat nouă de Dumnezeu, trupul, este scos din lupta duhovnicească, iar mintea nu se poate curăţi singură de gânduri, întipăriri şi imagini mentale. Pe lângă aceasta, un trup nestrunit prin asceză asaltează mintea cu înrâuririle sale pătimaşe. De aceea, în prima epistolă a Sfântului Antonie cel Mare, text aflat la originile tradiţiei egiptene despre rugăciune, tradiţie în care s-a format şi Avva Evagrie, se insistă asupra importanţei trupului în pocăinţă (Antonie, *Ep* 1, 22-78). Un astfel de monah va avea relaţiile sociale cu fraţii tulburate de patimile răvăşite, va urmări cantitatea (mare) şi calitatea (bună) a mâncărurilor, pentru care va avea nevoie de bani (cât mai mulţi). Astfel, „materiile făptuirii" (adică trupul, oamenii, mâncărurile, banii, averile) trebuie privite prin prisma învăţăturii ascetice creştine, iar cei care le-au dispreţuit şi nu s-au lăsat stăpâniţi de ele sunt adevăraţi martiri. E vorba de martiriul conştiinţei, la care e chemat fiecare monah şi creştin.

C 16 [30] Capul, aşa cum e alcătuit, trimite, fără îndoială, la pilda talanţilor (*cf.* Mt. 25, 14-28) şi la cea a iconomului nedrept (*cf.* Lc. 16, 1-8). Nu numai înzestrările personale trebuie socotite drept un talant încredinţat de Dumnezeu spre chivernisire, ci şi acele „cinci lucruri" enumerate în capul premergător, considerate materiile fundamentale ale făptuirii. E vrednic de semnalat că expresia paulină citată aici, „fiecare dintre noi va da cuvânt despre sine înaintea lui Dumnezeu" (Rm. 14, 12), se leagă, în context, de relaţiile frăţeşti dintre creştini. Ideea desprinsă de aici este că asceza trupească, în cazul unor legături cu fraţii tulburate de diferite patimi, nu ajută la atingerea scopului duhovnicesc.

C 17 [31] Fiecare faptă ascetică (post, priveghere, rugăciune, meditaţie, studiu duhovnicesc etc.) se face în vederea a altceva, mai

înalt: dobândirea unei virtuţi, a creşterii în cunoaşterea duhovnicească, din experienţă, a lui Dumnezeu. Prin urmare, aceste fapte ascetice nu sunt un scop în sine, ci un instrument. Partea a doua a capului trimite la cele trei etape mari ale vieţii duhovniceşti, descrise în *Făptuitorul*: a) făptuirea lucrată pentru a ajunge – prin despătimire, virtuţi şi iubire – la: b) contemplaţia naturală, „a celor ce sunt" create de Dumnezeu, iar aceasta pentru a atinge: c) treapta contemplaţiei Sfintei Treimi, numită de Evagrie şi „*theologia* şi fericirea ultimă" (*Pr Prolog* 8), scop final şi suprem al întregii vieţi ascetice.

[32] În lupta cu patimile, instrumentele cele mai directe, mai C 18
generale şi mai la îndemână pentru orice creştin, mirean sau monah sunt poruncile dumnezeieşti din Sfânta Scriptură. Dialectica dintre răscumpărarea noastră prin Cruce de către Hristos, primirea ei în dar la Botez şi poruncile care „au în potenţă nepătimirea" este foarte suplă şi a fost dezvoltată de Sfântul Marcu Ascetul, unul dintre autorii filocalici din veacul al V-lea, care, ca şi autorii textului nostru, l-a citit şi l-a citat pe Avva Evagrie. Potrivit Avvei Marcu, după ce Botezul a şters orice păcat, în noi nu mai lucrează vreo rămăşiţă a păcatului, „ci noi înşine ne înfăşurăm prin voia liberă în legăturile care au fost dezlegate" (*DB* 3). Astfel că poruncile păzesc libertatea faţă de păcat, primită în dar la Botez, dar împlinirea lor e lăsată la voia noastră liberă. Păcatele celui botezat au, prin urmare, două cauze: „una care lucrează pe măsura neîmplinirii poruncilor, iar cealaltă ne stăpâneşte cu putere datorită faptelor noastre rele de după Botez" (*DB* 3). Şi care sunt poruncile? Tot Sfântul Marcu Ascetul rezumă mulţimea poruncilor evanghelice după cum urmează: rugăciunea, postul, privegherea, milostenia, tăgăduirea propriului suflet, curăţirea gândurilor,

crucea, moartea și orice altă faptă a virtuții. Puterea împlinirii lor vine din Sfântul Botez și din Sfintele Taine, în general, motiv pentru care Hristos ne poruncește, ca unor credincioși, să ne silim și să nu ne mai întoarcem spre cele dinapoi. Deci, „aceste porunci nu nimicesc păcatul – pentru că aceasta s-a făcut prin Cruce –, ci păzesc hotarele libertății dăruite nouă" (*DB* 3). În lumina acestor precizări, formularea „nepătimirea se găsește în potență în porunci", din c. 18, înseamnă că purtăm în noi nepătimirea în potență de la Botez, dar ea se arată numai pe măsura lucrării poruncilor. Împlinirea lor este însă întotdeauna cu lipsuri și, de aceea, „ne-am făcut vinovați chiar fără să ni se pară" și chiar se întâmplă „să ținem în noi unele semințe ale răutății, și de aceea se întărește asupra noastră cel rău. Și stăpânindu-ne, prin semințe, nu pleacă până ce nu le aruncăm pe acestea" (*DB* 5). Există, așadar, o corespondență păcătoasă între gândurile de la demon și ideile, concepțiile, căutările fie străine de Evanghelie și de credința în Hristos, fie alterate de erezie. Ele sunt semințele răutății, din care răsar gândurile păcătoase: ele atacă și asupresc în măsura în care găsesc în suflet un corespondent, o patimă, o dorință, o concepție, o ideologie, o imagine păcătoasă, o amintire vicioasă, o temere, o durere, o iubire egoistă sau pământească. Datorită subțirimii lor, aceste gânduri se amestecă încet-încet cu voința noastră, încât nu mai putem desluși ce e al nostru și ce e străin de fire, de noi, de Dumnezeu. Sfântul Maxim Mărturisitorul va duce mai departe gândul Sfântului Marcu, arătând că „virtuțile despart mintea – adică omul lăuntric – de patimi" (*CD* III, 44) și că „lucrarea poruncilor în noi este să facă simple înțelesurile lucrurilor" (*CD* II, 4). Tâlcuind acest text, Părintele Emilianos Simonopetritul spune că „prin expresia «lucrarea poruncilor» înțelegem, mai ales, împroprierea

voii dumnezeiești", așa încât ajung, „în viața mea de zi cu zi, să trăiesc așa cum trăiește Dumnezeu, să lucrez așa cum lucrează Dumnezeu", și „atunci nu mai reprezintă o problemă ceea ce vrea Dumnezeu, pentru că eu rămân, într-un anume fel, cu voința proprie nemanifestată, nu mai am voință, fac ceea ce vrea Dumnezeu" (Emilianos, *Maxim*, pp. 31-32). O astfel de stare duhovnicească este însă proprie celui ajuns la nepătimire. Până atunci, patimile ne înrăuresc voința ca să dorim altceva decât pe Dumnezeu, și chiar să ne împotrivim voii Lui.

[33] Prin „cunoștință uniformă" am tradus sintagma grecească C 19
μονοειδὴς γνῶσις. O poate primi doar mintea care este nepătimașă și lipsită de orice întipăriri sau reprezentări mentale.

[34] Etapa gnostică, la care se ajunge prin făptuire, după atingerea nepătimirii și dobândirea iubirii, cuprinde, în sistematizarea Avvei Evagrie, două stadii: cel al contemplației naturale și cel al contemplației Sfintei Treimi. La rândul său, stadiul contemplației naturale cuprinde contemplația naturală „secundă", respectiv a rațiunilor multiple ale lumii materiale, și contemplația naturală „primă", adică a puterilor îngerești și a lumii inteligibile. Prima parte a capului se referă la etapa contemplației naturale, primă și secundă, în care mintea, despătimită și pătrunsă de iubirea dumnezeiască, ajunge să contemple „înțelepciunea dumnezeiască *multiformă*", întrupată în tot ceea ce este creat. Spre deosebire de contemplația naturală, cea a Sfintei Treimi este „uniformă". Acestor două tipuri de contemplație, multiformă și uniformă, Avva Evagrie spune că le corespund două feluri de rugăciune: psalmodia, respectiv „rugăciunea imaterială" (*Or* 85). Fiecare dintre aceste feluri de rugăciune aduce o anume formă de cunoaștere duhovnicească:

multiformă, respectiv uniformă, numită și gnoză ființială. Toată lupta lăuntrică a rugătorului este să-și curețe mintea de orice gânduri și imagini, care, oricât de lăudabile ar fi, o țin încă legată de lumea creată. Partea a doua a capului pare să contrazică cele spuse în capetele 2 și 3 despre distincția dintre ființa și lucrările lui Dumnezeu. În realitate, capul afirmă că Dumnezeu este Același și în ființa, și în lucrările Sale necreate. Aceste energii dumnezeiești sunt primite și de către creaturi, potrivit cu nevoile lor, ca experiere a unicei „lucrări naturale a ființei" (φυσικὴ ἐνέργεια τῆς οὐσίας), după expresia Sfântului Grigorie Palama. Așadar, lucrarea sau energia lui Dumnezeu este prezența Sa activă, iar unirea cu ea e unire cu El, cunoaștere a Lui, îndumnezeire. Deși simplă după ființă, lucrarea sau energia Lui „se împarte neîmpărțit și, fără să se împartă, se multiplică" la cele multe și create, pe care „le străbate fără să se amestece" (Ioan Damaschin, *Dogmatica* I, 14) ca: pronie, bunătate, iubire, judecată, mângâiere, pocăință etc., potrivit cu nevoile creaturilor și cu putința lor de primire. Sfântul Ioan Gură de Aur, comentând textul paulin „în parte cunoaștem" (1 Cor. 13, 9), spune: „Sfântul Pavel a spus «în parte» nu pentru a arăta că noi cunoaștem o parte din ființa dumnezeiască, iar altă parte nu, fiindcă Dumnezeu e simplu, ci pentru că, știind că e simplu, el (Pavel) nu știe ce e în ființa Sa" (*De incomprehensibili Dei natura*, *SC* 28bis, p. 126, *apud* Larchet, *Teologia*, p. 255). Concluzia c. 19 este că în Dumnezeu nu există două „părți", una cognoscibilă, alta incognoscibilă, ci că El e simplu și că Îl cunoaștem întreg, dar în limitele noastre creaturale, în lucrările (sau energiile) sale cognoscibile, manifestări ale ființei incognoscibile. Cunoașterea „înțelepciunii multiforme" prin contemplația naturală, primă și secundă, este o cunoaștere multiformă a felurimii de

lucrări dumnezeiești, în timp ce contemplația Sfintei Treimi e o cunoaștere simplă, uniformă și imaterială, e gnoză ființială. În *S* 2 *in Ps* 144, 2, Avva Evagrie spune: „Contemplarea tuturor ființelor e limitată, doar cunoașterea Sfintei Treimi e nelimitată, pentru că e ființială." Prin urmare, comentează Părintele Gabriel Bunge, „cunoașterea Sfintei Treimi este, într-un anume fel, ea însăși «limita» naturii raționale (*cf.* *S* 3 *in Ps* 38, 5), limită pe care n-o va putea depăși niciodată. De aici rezultă că Treimea nu poate fi «scrutată» așa cum poate fi un obiect sau un simbol. În fața Ei creatura rămâne deci, în mod paradoxal, într-o «necunoaștere infinită» (*KG* I, 71)" (Bunge, *Rugăciunea*, p. 354). Pentru mai multe detalii legate de aspectele semnalate aici, *vide* c. 35-36, cu notele aferente 60-61, pp. 155-157.

[35] Capul vine în continuarea celui anterior, lămurind print-tr-un exemplu din lumea fizică de ce este necesar ca mintea, ochiul sufletului, să se curețe de imaginile mentale ale lucrurilor, dacă vrea „să se învrednicească să-L vadă pe Dumnezeu Însuși". Prin „lucruri" sunt denumite atât cele materiale, din lumea fizică, cât și cele spirituale: idei, noțiuni, învățături, pilde și întâmplări din Scripturi, sau chiar întipăririle lăsate de contemplațiile naturale. Pentru a ajunge la suprema rugăciune și cunoaștere a lui Dumnezeu, la contemplația Sfintei Treimi, trebuie depășit chiar și ceea ce cunoaștem prin contemplația naturală. C 20

[36] Adjectivul ἁπαλός are sensurile: „moale", „tandru", „sensibil", „fin", „delicat", „domol", „fără vlagă". C 21

[37] Capul trebuie citit în continuarea c. 9 și argumentează cu câteva exemple biblice corespondența dintre minuni și legile

naturale care guvernează lumea creată, alcătuită din cele patru elemente fundamentale pentru antici: aer, apă, foc, pământ. Modificarea proporțiilor și a echilibrului dintre acestea în constituția diferitelor corpuri sau obiecte are ca rezultat, spune textul, ceea ce numim „minunea". Scopul capului este să arate că minunile sunt conforme cu firea și cu rațiunile ei, și nu contra firii. În încheierea capului, poate fi sesizată intenția oferirii unei chei exegetice pentru minunile relatate în Scriptură. De notat contrastul dintre explicația oarecum naturalistă a unor minuni relatate în Scriptură și indicația exegetică finală de aplicare a acestor lămuriri și la restul minunilor, pentru a le înțelege „în mod simbolic". Prin acest adverb (συμβολικῶς) ni se indică o modalitate de exegeză a textelor biblice, care, pornind de la datele materiale ale unor întâmplări istorice miraculoase, întrevede și dezvăluie în ele semnificații mai înalte, de ordin spiritual și duhovnicesc. Evagrie s-a familiarizat cu acest fel de exegeză lângă Părinții Capadocieni, dar a aflat-o și în Egipt, unde era practicată de marii Părinți ai pustiei.

C 22 [38] Capul prezintă concentrat învățătura evagriană despre Sfânta Treime, formulată într-o descendență capadociană riguroasă, adică pornind de la Ipostasurile dumnezeiești și de la însușirile lor ipostatice. Evagrie era consecvent cu sine și cu învățătura tradițională patristică triadologică atunci când vorbea despre o singură cunoaștere sau „gnoză ființială", întrucât iubirea și cunoașterea sunt energii sau lucrări comune celor trei Persoane, mai bine zis „fațete" ale energiei sau lucrării ființiale unice a celor trei Ipostasuri. Ideile din acest cap al „ucenicilor" îndepărtați ai lui Evagrie sunt importante, întrucât exprimă atât interesul din mediul monahal pentru triadologie, cât și fundalul lor capadocian. Acesta se află la

baza învățăturii despre Sfânta Treime, pornind de la Ipostasuri și de la însușirile lor incomunicabile, și nu de la ființa comună. Nu este lipsit de semnificație să semnalăm cititorului faptul că aproximativ în aceeași epocă în care „ucenicii" elaborau un text triadologic cu o asemenea arhitectură, în Apus, Augustin punea bazele dogmei latine *Filioque*, străină Scripturii și Părinților, tocmai pentru că, în triadologia sa, el pornea de la ființa dumnezeiască. Textul „ucenicilor" este, așadar, o mărturie foarte veche asupra unui mod de exprimare a relațiilor intratrinitare urmat până astăzi în Biserica răsăriteană, diametral opus celui apusean. Pentru acesta din urmă, iubirea și cunoașterea țin de însușirile ipostatice ale Fiului și Duhului, *Filioque* fiind, de aceea, o consecință *logică* necesară, întrucât Tatăl este Mintea, Fiul – cunoașterea de Sine a Tatălui, iar Duhul – iubirea interpersonală dintre Tatăl și Fiul. Aceste dezvoltări își au punctul de pornire în scrierile lui Augustin, care, trăind izolat în nordul Africii, neștiind grecește și neînțelegând teologia Părinților din secolul al IV-lea, dar nici pe cea a Părinților latini ortodocși, cum este Sfântul Ambrozie, a încercat să aplice filozofia neoplatonică la triadologie. Astfel, după ce mai întâi acceptă, prin credință, dogma Treimii, Augustin încearcă apoi să o înțeleagă rațional și logic, folosind imagini și analogii antropologice, în scopul formulării unor explicații pe temeiul psihologiei omenești. Așa a ajuns să formuleze explicit dogma eterodoxă *Filioque* (*cf. De Trinitate* XV, 26, 45; XV, 27, 48; *In Ioanem* XCIX, 8 și multe alte locuri), străină Noului Testament și teologiei Părinților Bisericii anteriori și contemporani cu el (pentru o analiză amplă a tematicii: ROMANIDES, *Dogmatica*, pp. 31-45).

[39] Transpuse în terminologie aristotelică, afirmațiile acestor propoziții ar putea fi reformulate astfel: Hristos este un C 23

sinonim pentru Dumnezeu, în timp ce omul este un *omonim* pentru Dumnezeu. Aceasta deoarece sinonimele au în comun atât numele, cât și rațiunea de a fi, în timp ce omonimele au în comun doar numele. Pentru exemplificarea acestor distincții, Aristotel indică deosebirea dintre omul real și omul pictat, primul corespunzând sinonimelor, celălalt omonimelor (*cf.* ARISTOTEL, *Categorii* 1).

[40] Adică nu conform cu chipul dumnezeiesc pe care îl are prin creație, ci, așa cum arată textul în continuare, cu acel chip la care a ajuns prin întreaga sa viețuire, virtuoasă sau păcătoasă (*vide infra* și n. 41).

[41] Citirea atentă a acestui cap descoperă un răspuns echilibrat, deopotrivă teologic și ascetic, la problema cea mai arzătoare care a agitat lumea monahală egipteană la finele secolului al IV-lea și în zorii celui de-al V-lea: sensul expresiei biblice potrivit căreia omul este „după chipul lui Dumnezeu" (Fc. 1, 26) și implicațiile ei practice în viața de rugăciune. Grupările care s-au înfruntat erau, pe de o parte, cea a „antropomorfiților", care dădeau textului biblic o interpretare materială, crezând că și-L puteau imagina pe Dumnezeu în minte în timpul rugăciunii. Pe de altă parte, era gruparea care dădea, pe urmele teologiei alexandrine, o interpretare imaterială, spirituală chipului dumnezeiesc. Capul acesta trebuie citit neapărat împreună cu c. 124 și 124 bis, de unde reiese foarte clar că „ucenicii" nu fac o distincție radicală între chip și asemănare, ci socotesc asemănarea drept urmarea hotărârii libere și cumpănite a omului de a trăi în Dumnezeu prin împlinirea poruncilor. Rădăcinile acestei poziții sunt adânc înfipte în teologia alexandrină (Sfântul Clement Alexandrinul, Origen) și capadociană (Sfântul Grigorie de Nyssa), sinteza aparținând

Avvei Evagrie, iar dezvoltarea și șlefuirea ulterioară, Sfântului Maxim Mărturisitorul. Teologia evagriană a chipului este datoare antropologiei sintetice a Sfântului Grigorie de Nyssa, cu care Evagrie a avut legături substanțiale, potrivit căruia „chipul lui Dumnezeu" nu este o structură statică, ci realitatea dinamică a participării la arhetip. Sfântul Grigorie a realizat o sinteză între viziunea antropomorfă de sorginte biblică și cea alexandrină (origeniană), după care chipul se află în minte. El arătase, înainte de Evagrie, că frumusețea originară, acoperită prin păcat „de urâțenie și de întinăciunea așezată pe inimă", se redescoperă printr-o viață evanghelică și ascetică, prin care „frumusețea cea în chipul dumnezeiesc va străluci din nou [...] și de aceea cel curat cu inima e fericit, pentru că, privind la curăția sa, vede în chip arhetipul" (*DF* VI). Nu trebuie deci să ne mire faptul că ideea de oglindă, întâlnită în *Disc* 23, apare mai întâi la Sfântul Grigorie de Nyssa, care spunea că oglinda reflectă, într-o măsură mai mare sau mai mică, imaginea modelului, în funcție de curăția și de arta cu care este realizată, cu condiția să nu fie interpus niciun obiect între ea și model. Astfel că omul, creat după chipul lui Dumnezeu-Cuvântul, este o oglindă în care, pe măsură ce e curățată și îndreptată spre Model, este oglindit prototipul. Hristos însă este chipul Dumnezeului celui nevăzut (*cf.* Col. 1, 15), iar omul „devine după chipul lui Hristos prin virtuți", adică primește în sine „întipărirea chipului frumuseții lui Hristos" pe măsura curățirii și a despătimirii, care îl fac „o oglindă liberă și însuflețită în care se vede toată frumusețea" lui Hristos (GRIGORIE DE NYSSA, *CC* XV). Ambele direcții de explicare (nu de definire!) a „după chip"-ului se întreţes în capul de față, care începe cu două precizări fundamentale: pe de-o parte, imaginea de pe planșeta pictorului e o imitație a prototipului prin culori *de altă natură*, adăugate ulterior și, oarecum,

străine planșetei pe care ar putea fi pictat orice; pe de altă parte, imaginea în oglindă, precizează c. 23, e o reflectare precisă a „formei și calității feței noastre". Între aceste două tipuri de „în-chipuire" sau de re-prezentare a unui model se cuprinde realitatea dinamică a „după chip"-ului. Doar Hristos este chip deplin al lui Dumnezeu-Tatăl, anume „chip al bunătății Tale și pecete identică cu Tine, arătându-Te întru Sine pe Tine, Tatăl" (εἰκὼν τῆς σῆς ἀγαθότητος, σφραγὶς ἰσότυπος, ἐν ἑαυτῷ δεικνὺς Σὲ τὸν Πατέρα – *Anaforaua* Sfântului Vasile cel Mare). Prin urmare, Hristos, „avându-L pe Dumnezeu în Sine *ca* într-o oglindă", este „chipul Lui" (2 Cor 4, 4), în timp ce omul este chip, mereu perfectibil prin virtuți, al lui Hristos. Aceste precizări vin din substratul capadocian al teologiei evagriene, care a atenuat distincția tranșantă între chip și asemănare făcută de Origen. Totodată, ne oferă perspectiva necesară înțelegerii corecte a teologiei chipului dumnezeiesc și, prin aceasta, a capului de față. În *KG* I, 70, Evagrie vorbește de o realizare treptată a chipului lui Dumnezeu în om, potrivit cu treptele de contemplație atinse. Măsura cea mai înaltă este, desigur, contemplarea Sfintei Treimi, atinsă de „cel ce a dobândit sănătatea sufletului", celelalte forme de contemplație având rostul de a „lărgi mintea și de a o face să se apropie de desăvârșirea chipului ei" (*KG* III, 42). Trecerea de la împătimire, boală și robie sufletească, la starea de despătimire, sănătate și libertate dumnezeiască reprezintă dinamica realizării în noi a „după chip"-ului și se împlinește „prin lucrarea poruncilor, prin care Dumnezeu ne îmbracă cu pecetea curăției Lui și, prin descoperirea Sfântului Său Duh, duce la desăvârșire în noi adevăratul Său chip" (*KG* VI, 34). Când va atinge contemplația supremă, primind în sine gnoza ființială și făcându-se locaș al Sfintei Treimi, mintea va ajunge „dumnezeu prin

har, fiindcă a fost împlinită în chipul Creatorului ei" (*KG* V, 81). Preluând, dezvoltând și nuanțând aceste idei, Părinți ulteriori, precum Maxim Mărturisitorul (*CD* II, 79) și Ioan Damaschinul (*Dogmatica* III, 14; IV, 4), au arătat că virtuțile sunt cele care alcătuiesc în noi chipul omului ceresc, Hristos, iar răutățile și patimile alcătuiesc chipul omului pământesc (*cf.* 1 Cor. 15, 29). Acesta este contextul patristic în care trebuie să integrăm formularea „devenim după chipul Celui ce ne-a zidit, Hristos", pentru a o înțelege. Prin Botez suntem în El deja „o zidire nouă", dar această zidire nouă nu se vădește decât în măsura împlinirii poruncilor și a dobândirii virtuților. De aceea capul se încheie cu un fel de apendice explicativ, din care vedem că, la sfârșitul vieții pământești, măsura de oglindire a lui Hristos în noi este realizată „nu conform cu chipul care este El", adică nu este și nu poate fi oglindire deplină a Lui, ci conform cu chipul pe care omul l-a întipărit în sine în această viață, prin virtuți și viață în Duh. Lumea creată, contemplată de mintea despătimită și îmbrăcată în iubire, precum și cuvântul lui Dumnezeu citit duhovnicește, „în mod simbolic" (*cf. Disc* 21), întipăresc în minte rațiunile (*logoi*) sădite de la creație, care o duc către Logosul dumnezeiesc. Despre acest aspect va mai fi vorba în c. 35 și 36 și notele aferente 60-61, pp. 155-157.

[42] Problema „sufletului lui Hristos" a generat cele mai C 24
multe confuzii și răstălmăciri datorită formulărilor eretice ale monahilor ziși „origeniști" din Palestina secolului al VI-lea, ale căror învățături au fost condamnate pe bună dreptate în 553, la al V-lea Sinod Ecumenic. Întrebarea „Unde deci a fost înghițit sufletul lui Hristos în Treime?" pare, după cum bine notează editorul francez, ruptă de propoziția precedentă,

ceea ce face loc presupunerii unei cenzurări a textului ulterioare anului 553. Problema ridicată de această întrebare ține de interesul față de soarta trupurilor la înviere, apărută încă din vremurile apostolice (*cf.* 1 Cor. 15). În acest context trebuie situată și întrebarea „fosilă" a „ucenicilor" legată de „sufletul lui Hristos", temă care, în secolul al IV-lea, era încă subiect de cercetare și discuție teologică pentru Părinții Capadocieni, având ecouri și în scrierile evagriene. Spre deosebire de acești autori patristici, Teofil al Alexandriei a criticat tematica, socotind-o origenistă (*Epistola festală* din anul 402, *cf.* IERONIM, *Ep* 98, 8, *PL* 22, 792-812). În schimb, doar câteva decenii mai târziu, traducătorul sirian al variantei S^1 a *Capetelor gnostice* ale lui Evagrie dovedea că nu cunoaște dezbaterea, motiv pentru care a și procedat la rescrierea anumitor capete, ininteligibile pentru el. Pe scurt, răstălmăcirile au evoluat, până s-a ajuns, în secolul al VI-lea, la ideea preexistenței sufletului lui Hristos și a tuturor sufletelor omenești, învățătură *absentă* la Evagrie, condamnată formal în sinodul local constantinopolitan, ținut în anul 543 (*Anatematismele* 1, 2, 3, *apud* HEFELE, *Histoire* II, 2, pp. 1184-1185), iar apoi în 553. Un indiciu că textul „ucenicilor" cuprindea dezvoltări ulterioare și străine scrierilor lui Evagrie este și discontinuitatea capului în acest loc, ceea ce face loc presupunerii că textul a fost ulterior cenzurat, pentru a-l conforma cu anatematismele Sinodului al V-lea Ecumenic. În sprijinul acestei observații vine și ideea „preexistenței minții", menționată în c. 25 (*vide infra* n. 46, p. 146). Toate împreună pledează, așa cum arată Părintele Gabriel Bunge, pentru o redactare a colecției ateniene a *Capetelor* la mai multe decenii după moartea lui Evagrie din anul 399, răstimp suficient pentru ca unele dezvoltări teologice să se îndepărteze de gândirea evagriană de la care se revendicau. Textul nostru cuprinde câteva

vestigii ale unor răstălmăciri care au ca punct de plecare texte patristice greșit înțelese, unele chiar ale Avvei Evagrie, într-un proces al cărui apogeu a fost atins de ereticii palestinieni, ziși „origeniști", din secolul al VI-lea.

[43] Precizarea „fără unire" (ποτε χωρὶς ἑνώσεως) ne pune în fața dilemei interpretative: se referă la crearea sufletului înaintea trupului, sau este vorba de răstimpul dintre moartea Domnului și Înviere? Pentru Evagrie, sufletul lui Hristos coexistă cu trupul Lui din momentul Întrupării, și de aceea nu a existat niciun timp în care sufletul să nu fi fost legat de Logosul întrupat (*KG* VI, 18; *Ep* 49). Dar Evagrie mai vorbește și despre Hristos neîntrupat, ca subiect al tuturor teofaniilor vechi-testamentare, precedând formularea dogmatică a comunicării însușirilor (*KG* IV, 41, 43).

[44] „Întrebarea aceasta l-ar fi făcut pe Avva Evagrie să i se zburlească părul", notează Părintele Gabriel Bunge (*Chapitres*, p. 37), pentru a arăta, cu umor, cât de străină este de gândirea monahului pontic. Ea este un indiciu bun al faptului că suntem în fața unui text provenit dintr-un mediu separat de cercul nemijlocit al ucenicilor lui Evagrie, pentru care nicio creatură, nici măcar sufletul lui Hristos, nu poate fi numită în ea însăși (καθ'ἑαυτήν) „gnoză ființială", ci numai Dumnezeu, ca Sfântă Treime (*KG* II, 47; IV, 77; V, 55, 56; VI, 10) „este gnoză ființială" (*KG* I, 89; *in Ps* 24, 7). Suntem din nou în fața unor idei pe care unii cercetători le mai consideră ca fiind o expresie a cugetării Avvei Evagrie, cu toate că ele sunt, în realitate, străine de ea. „Simpla formulare a unei astfel de întrebări arată că «ucenicii» și-au înțeles dascălul în mod cu totul greșit" (BUNGE, *Chapitres*, p. 39).

[45] Valoarea trupului, potrivit cu *KG* IV, 76: „Dacă cineva încă mai este pătimaş şi se roagă pentru mai grabnica sa ieşire [din această lume], se aseamănă unui om care îl roagă pe teslar să strice degrabă patul bolnavului."

C 25 [46] Termenul προϋπάρχειν nu apare niciodată în scrierile Avvei Evagrie. Prezenţa lui în textul colecţiei ateniene constituie o dovadă în plus că ea nu reprezintă nişte „note de curs" luate de ipoteticii discipoli nemijlociţi ai lui Evagrie, ci că reflectă o etapă ulterioară, intermediară între moartea lui Evagrie şi dezvoltările eretice din prima jumătate a secolului al VI-lea, condamnate în 553. Suntem în faţa unei „origenizări" ulterioare a gândirii lui Evagrie, suprapusă peste numele său la câteva decenii după moartea sa. (Observaţia aparţine Părintelui Gabriel Bunge, comunicată într-o discuţie personală).

C 26 [47] Împreună cu c. 12, 13, 21 şi 27, acest cap priveşte interpretarea Scripturii, oferind o metodă prin care două texte biblice, care cuprind cuvinte sau expresii identice, sunt alăturate pentru a obţine o tâlcuire nouă.

C 27 [48] Prin „stare umorală" am tradus, sub presiunea contextului, substantivul κρᾶσις, întrucât acesta desemnează aici starea rezultată din modificarea proporţiilor amestecului de umori ale omului. Derivat din verbul κεράννυμι, „a amesteca", κρᾶσις, prin construcţia sa, denumeşte mai degrabă un proces, decât o stare constantă. Sensul său, în acest caz, arată că starea de fiecare clipă a omului sau „starea sa umorală" este rezultatul amestecării, în proporţii mereu schimbătoare, a diferitelor umori. Potrivit medicinei antice, din amestecul lor rezultă o „combinare a contrariilor, iar corpul constă din contrarii [...] amestecate

într-o anumită proporţie" (Aristotel, *Despre suflet* 407b). Există o proporţie ideală a acestor umori, din care rezultă starea de armonie, tulburată însă de orice modificare adusă unuia din elementele constitutive. Prin schimbarea acestei proporţii, demonii urmăresc să ne influenţeze gândurile, faptele şi chiar întregul comportament, întrucât, prin acţiunea dirijată asupra unuia dintre elementele amestecului umoral, reuşesc să producă o dizarmonie propice manifestării patimilor şi pierderii echilibrului duhovnicesc de către monah. Odată generată starea de dizarmonie umorală, ei pot cu mai multă uşurinţă să îşi strecoare ispitele. În *Or* 69, Avva Evagrie precizează că acţiunea demonilor asupra stării umorale are loc atunci când aceştia „nu pot mişca memoria în timpul rugăciunii", pentru a împiedica atingerea rugăciunii curate. Astfel, ei acţionează asupra trupului, încercând ca din prisosul anumitor umori interne să nască în minte o nălucire oarecare. În *Disc* 152 se dă exemplul unei schimbări umorale produse de demonul curviei, care se atinge de trup şi aprinde patima desfrânării, putând astfel strecura în minte imaginea unei femei văzute cândva. Ideea a prins rădăcini adânci în tradiţia filocalică, aşa încât un autor din secolul trecut, Sfântul Iosif Isihastul (†1959), scria într-o epistolă: „Vrăjmaşul nostru, demonul, ştie bine cum trebuie să ne lupte în fiecare schimbare de-a noastră. Din uscat, te împietreşte ca să nu asculţi şi să te împotriveşti în cuvânt. Din rece, cunoaşte cum să-ţi răcească zelul ca să devii rece faţă de cele dumnezeieşti. Din cald, să te înfierbânţi, să te mânii şi să te tulburi, ca să nu mai poţi distinge ce este adevărat, întrucât prisoseşte sângele, aşa cum am spus, şi cu căldura pune în mişcare pofta şi mânia. Iar din umed, îţi naşte somnolenţă, relaxare, moleşeală a întregului trup. În toate acestea deci pătimeşte trupul, dar pătimeşte împreună cu el şi sufletul, deşi

acesta netrupește" (IOSIF ISIHASTUL, *Mărturii, Ep.* 9, p. 60). Pe scurt, factorii care modifică starea umorală sunt foarte diverși: mâncarea, condițiile climaterice și de mediu, ambianța umană, starea generală de sănătate etc.

[49] Sunt prezentate și combătute trei păreri eretice, promovate, pare-se, de trei grupări distincte, bine conturate pentru cei de atunci, dar azi aproape necunoscute. Prima grupă este a celor care susțin o viziune complet materialistă, potrivit căreia Hristos șade de-a dreapta Tatălui cu trupul fizic, de carne și oase, așa cum l-a avut pe pământ; argumentul lor este arătarea și pipăirea lui Iisus de către Toma după Înviere. A doua grupare de eretici acceptă că Iisus are un trup duhovnicesc, dar limitat spațial. Cea de-a treia grupare are o poziție pur spiritualistă, susținând că, după încheierea lucrării Sale mântuitoare, Iisus „a lăsat deoparte tot ceea ce a asumat pentru împlinirea ei", deci și trupul omenesc. Primele două poziții poartă caracteristicile ideilor antiorigeniste, vehiculate de Epifanie și Ieronim, cu argumente preluate din scrierea *Despre Înviere* a lui Metodiu de Olimp (*cf.* EPIFANIE, *Ancoratus*, c. 92). A treia categorie de eretici pare să aibă afinități cu grupările gnostice sau maniheiste, puternic reprezentate în Egiptul secolelor IV-V. Argumentația antieretică a capului se structurează după cum urmează: împotriva părerii materialiste a primelor două grupări, sunt folosite ideile formulate deja în capul 21, privitoare la conformitatea cu natura a minunilor lui Hristos și a putinței Sale de a-Și schimba alcătuirea trupului, cum a fost umblarea pe mare (*cf.* Mc. 6, 48-49) sau trecerea prin mijlocul oamenilor (*cf.* Lc. 4, 30). Reiese de aici că Iisus ar fi avut, atât înainte de Înviere, cât și după aceasta, putința de a-Și modifica, prin voința Sa dumnezeiască, proporțiile

și echilibrul celor patru elemente constitutive. Împotriva celei de-a treia forme de erezie, se afirmă că doar înfățișarea trupului lui Hristos s-a schimbat, de la una smerită la una plină de slava dumnezeiască nestricăcioasă, în care, potrivit c. 24, trupul „a fost înghițit" după Înviere.

[50] Acestea sunt, potrivit lui Evagrie (*KG* I, 27), cele cinci contemplații principale în care se poate găsi mintea, „al căror scop cuprinde toate contemplațiile". După cum el însuși mărturisește, această învățătură a primit-o de la Părinți, iar importanța îi justifică preluarea de către Sfântul Maxim, pentru care dogmele nu sunt un produs al speculației raționale, ci o exprimare prin cuvinte omenești a unor contemplații duhovnicești, și pot fi „sau despre Dumnezeu, sau despre cele văzute și nevăzute, sau despre pronia și judecata arătată în acelea" (*CD* I, 78). Dar acestea sunt și domeniile în care o minte întinată poate plăsmui ereziile, acestea având ca sursă o falsă contemplație, adică, în limbaj ascetic, o înșelare, rod al acțiunii demonice. C 28

[51] Capul exprimă explicit credința creștină în Sfânta Treime și posibilitatea legăturii harice a omului cu Ea. Caracterul personal al acestei legături este arătat de faptul că Dumnezeu Se manifestă ca Tată pentru cei ce vor și aleg aceasta și, în consecință, fac voia Lui. Capul următor va explicita într-un mod inedit relația de paternitate a Sfintei Treimi cu creatura. C 29

[52] Capul poate fi împărțit, potrivit conținutului, în trei părți. Această primă propoziție vizează erezia ariană, a cărei consecință absurdă se dovedește a fi tocmai politeismul, de care Arie se ferea, prin tăgăduirea dumnezeirii Fiului. C 30

[53] În această a doua parte a capului, elementele în jurul cărora se organizează discursul sunt două perechi de opoziţii: „prin fire" – „prin adopţie" şi „primul" – „al doilea". Prima opoziţie vizează caracterul necreat al Sfintei Treimi şi incomunicabilitatea substanţei dumnezeieşti. De aceea, în sânul Sfintei Treimi, paternitatea este „prin fire" şi aparţine exclusiv lui Dumnezeu-Tatăl. El este unicul izvor al dumnezeirii Fiului şi al Sfântului Duh, adică este „prin fire" Tată al Fiului şi Principiu al Duhului, fiind astfel afirmată, în acord cu primele două Sinoade Ecumenice, deofiinţimea Ipostasurilor. A doua opoziţie vizează raportul Sfintei Treimi cu fiinţele raţionale create, cu care atât Tatăl, cât şi Fiul au, potrivit cu textul capului, un raport patern, de data asta „prin adopţie". Dar, câtă vreme Fiul Se află în relaţie nemijlocită cu creatura şi cu omul, Dumnezeu-Tatăl Se află cu aceştia într-o relaţie mijlocită de Fiul. Prin urmare, amândoi au în comun faptul de a fi Tată „prin adopţie", nu „prin fire", al fiinţelor raţionale, dar Fiul este „primul", iar Dumnezeu-Tatăl este „al doilea", întrucât primeşte la Sine fiinţele raţionale prin mijlocirea Fiului.

[54] A treia parte a capului se referă la Fiul, subliniind deofiinţimea Sa cu Tatăl. În acest scop, despre Fiul se afirmă trei lucruri: că nu este un trup; că nu este contemplaţia naturală, lipsită de ipostas; că nu e primitor al gnozei. Toate aceste trei observaţii caracterizează fiinţele create, pentru că doar El „este gnoza fiinţială, de aceeaşi natură cu Tatăl".

C 31 [55] Contemplaţia naturală este etapa duhovnicească în care omul curăţit de patimi prin făptuire „vede lucrurile" aşa cum le-a creat Dumnezeu, contemplă raţiunile dumnezeieşti din ele, înţelege tainele şi raţiunile creaţiei. Contemplaţia naturală

corespunde, ne spune textul, unei stări de sănătate duhovnicească, în care mintea se împărtăşeşte, treptat, de cunoştinţa duhovnicească a lui Dumnezeu, venită „din harul lui Dumnezeu, din dreptate, nemâniere şi milă" (*Gn* 45). În starea de boală duhovnicească a patimilor, omul îşi poate însuşi prin studiu şi exerciţiu cunoştinţe omeneşti şi chiar teologice sau de mistică, dar, câtă vreme rămâne pătimaş, nu poate primi cunoştinţa duhovnicească, venită de la har ca experienţă nemijlocită a lui Dumnezeu. Pe aceasta „doar cei nepătimaşi o pot primi, cei care, în timpul rugăciunii, contemplă lumina propriei minţi strălucind împrejurul lor" (*Gn* 45). Prin urmare, cei despre care textul spune că „văd lucrurile", adică le contemplă în raţionalitatea lor dumnezeiască, sunt cei care au atins şi depăşit „primul semn al nepătimirii", reprezentat de „vederea luminii propriei minţi" (*Pr* 64). Pentru detalii privind această formă de contemplaţie a luminii propriei minţi, *vide infra*, n. 126, pp. 189-190.

[56] În c. 111, primirea în dar a nepătimirii este prezentată ca C 32
semn al iertării păcatelor.

[57] Lepădarea (ἀποταγή) este prezentată în scrierile lui Evagrie ca având trei etape. Prima este lepădarea de lume, adică retragerea într-o obşte monahală sau în pustie (*KG* I, 78: „Prima lepădare este părăsirea de bunăvoie a lucrurilor lumeşti, pentru cunoaşterea lui Dumnezeu"); a doua o reprezintă lupta cu patimile, pentru lepădarea răutăţii din suflet (*KG* I, 79: „A doua lepădare este îndepărtarea răutăţii, împlinită prin harul lui Dumnezeu şi prin râvna omului"); în sfârşit, a treia constă în lepădarea neştiinţei (*KG* I, 80: „A treia lepădare este separarea de neştiinţă, care lepădare se arată în mod firesc oamenilor, potrivit cu starea lor"). Capul de faţă avertizează

asupra unei amăgiri, pe cât de frecventă, pe atât de dificil de sesizat datorită subţirimii ei. Ea îi caracterizează pe monahii care, mai devreme sau mai târziu, se mulţumesc cu realizarea primei lepădări, respectiv cu simpla intrare şi vieţuire într-o obşte monahală sau în pustie, fără să se mai intereseze de realizarea celorlalte două lepădări. În acest scop, textul oferă două criterii pentru aprecierea măsurii în care au fost realizate şi lepădările lăuntrice, criterii de factură interioară, legate de raportul minţii cu imaginile mentale, aduse în atenţie de memorie. Astfel, imaginile mentale neînsoţite de manifestarea patimilor sunt un semn al iertării păcatelor de dinainte, în timp ce dezgustul sau sminteala lăuntrică resimţite faţă de aceste imagini dovedesc prezenţa necurăţiei lăuntrice, a unei răni nevindecate, pe care imaginile o zgândăresc şi o fac să doară.

C 33 [58] Pentru a înţelege expresia „mândria nu are materie", trebuie să o situăm în contextul teologiei evagriene. În mai multe texte (*Pr Prolog*, *Cog* 14, *Sk* 44), Evagrie afirmă că Lucifer a căzut din pricina mândriei, pe care, de aceea, o numeşte „răul cel vechi". Ea reprezintă primul păcat săvârşit de făpturile lui Dumnezeu, fiind, în esenţă, setea iraţională a afirmării de sine împotriva lui Dumnezeu. În *KG* I, 1, Evagrie arată că este cu neputinţă ca ceva să fiinţeze contrar lui Dumnezeu, Care fiinţează prin Sine Însuşi: „Binele prim nu are contrar, pentru că El este prin fiinţă, iar contrar fiinţei nu este nimic." Omului modern, care a reuşit să strunească forţa materiei, dar, paradoxal, a ajuns prin aceasta un supus al ei, îi vine greu să înţeleagă „imaterialitatea" unei patimi atât de răspândite. Şi totuşi, gândul „ucenicilor", care se vrea al lui Evagrie, se referă la mândria originară ca încercare de autoafirmare a propriei existenţe în afara lui Dumnezeu şi contrară Lui, potrivit

cu spusa prorocului Isaia: „Cum a căzut din cer Luceafărul cel ce răsărea dimineaţa! Cel ce tuturor neamurilor le trimitea porunci, acum e zdrobit la pământ. Dar tu ai zis în cugetul tău: «În cer mă voi sui, deasupra stelelor cerului îmi voi aşeza tronul, pe muntele cel înalt voi şedea, deasupra munţilor înalţi, cei dinspre miazănoapte; deasupra norilor mă voi ridica, fi-voi asemenea Celui Preaînalt»" (Is. 14, 12-14). Precizarea că mândria „uneori survine după nepătimire" susţine şi ea această erminie. În *Sk* 44, Evagrie caracterizează gândurile de slavă deşartă ca „bogate în materie", iar pe cele de mândrie ca „imateriale". Primele inflamează imaginaţia, în timp ce mândria – al cărei opus şi remediu este simţirea măreţiei lui Dumnezeu – este o stare care poate surveni pe nebăgate de seamă chiar şi în aşezarea lăuntrică a celui ajuns la nepătimire.

[59] Avva Evagrie a lăsat, în mai multe lucrări, descrieri ale metodelor ascetice ale pustnicilor egipteni, de alungare a gândurilor (*Antireticul, Despre gânduri*), precum şi scrieri în care analizează procesul de dezvoltare a gândurilor şi felurile în care monahul poate scăpa de sub influenţa lor (*Despre cele opt gânduri ale răutăţii, Nouă răutăţi şi nouă virtuţi, Făptuitorul* – capetele 6-33 ş.a.). Metoda, în esenţă, constă din opunerea unui gând bun, de obicei preluat din Scripturi, la orice sugestie demonică, după modelul împotrivirii lui Iisus la ispitele demonului în pustie (*cf.* Mt. 4, 1-11). Cu toată autoritatea duhovnicească a lui Evagrie şi a mediului monahal egiptean pe care-l exprima în lucrările sale, această metodă de izbăvire de asaltul gândurilor nu s-a impus în practica monahală ortodoxă ulterioară, decât ca un paleativ pentru o altă metodă, care avea să devină definitorie pentru spiritualitatea răsăriteană. Astfel, la nici un secol după adormirea lui Evagrie, găsim C 34

la Avva Diadoh al Foticeii (†474) o învățătură foarte bine articulată, teoretic și practic, despre rugăciunea cu „preaslăvitul și preadoritul nume al lui Iisus", de care „amăgitorul cel viclean, demonul, se va îndepărta" (DIADOH, *KG* 31) și prin care „monahul arde toată pata de pe fața sufletului" (DIADOH, *KG* 59). În continuare, spiritualitatea Bisericii s-a cristalizat și s-a dezvoltat pe această linie, prezentă esențializat în Sfânta Scriptură și identificabilă în toate școlile duhovnicești autentice, reprezentând elementul lor de unitate. Astfel, în fiecare epocă istorică există mărturii despre „biciuirea vrăjmașilor cu numele lui Iisus" (*Scara* XX, 6), până când, în secolul al XIV-lea, autorii isihaști bizantini au descris detaliat metoda alungării gândurilor prin Rugăciunea lui Iisus. Scrierile lor reprezintă sinteza întregii spiritualități răsăritene și a învățăturii biblice, antropologice, cosmologice, ecleziologice, hristologice, triadologice, pnevmatologice, soteriologice și liturgice a Bisericii. Precizările evagriene, reținute și de „ucenici" în acest cap, cuprind elemente valabile în orice epocă, utile mai ales pentru începători, fiind niște metode introductive de reducere a împrăștierii minții. Ordinea prezentării lor nu este întâmplătoare, ci pornește descrescător, de la practica celor sporiți până la cei mai puțin exersați în viața duhovnicească. Pentru începători și pentru cei fără experiență, sunt recomandate metode care îngăduie minții o împrăștiere dirijată spre lucruri bune, cum ar fi: psalmodierea – adică citirea cu voce joasă a Scripturii sau a Psalmilor (*cf. Disc* 100); citirea – respectiv studierea și meditarea atentă a Sfintei Scripturi, a scrierilor patristice sau a vieților de sfinți; lăsarea minții să se miște în cele îngăduite, pentru a se mai odihni din concentrarea la care o supune rugăciunea; plimbarea prin chilie, care era dotată, în Egiptul Avvei Evagrie, și cu o curte mică; un anumit tip de „fugă" din calea gândului păcătos prin mutarea atenției

spre altceva, sugerată prin participiul περισπῶντα al verbului περισπάω („a îndepărta", „a distrage", „a muta"). Toate aceste metode pretind însă discernământ, pentru a ști momentul și măsura în care pot fi utilizate, scopul fiind unul și același: scăparea de sub înrâurirea gândurilor. Distincția dintre izbăvirea de gânduri și izbăvirea de patimi s-a păstrat în întreaga literatură filocalică, fiind la temelia învățăturii despre marile etape ale curățirii: întâi, a minții, care se realizează ușor, însă este lesne de pierdut, apoi a inimii, care se realizează greu, dar este durabilă (*cf.* ISAAC, *CA* 3; PALAMA, *Capitole*, c. 3).

[60] În legătură cu această „contemplație", de care S-a slujit C 35
Dumnezeu la crearea lumii, *vide infra* n. 61 de la c. 36.

[61] Capetele 35 și 36 vorbesc despre felul în care a apă- C 36
rut răul în creația „bună foarte" a lui Dumnezeu. Răului îi premerge „îndepărtarea de adevărata cunoștință, aflată în cele create". Dar care e această cunoștință? Este înțelepciunea felurită a lui Hristos, de care S-a folosit când a creat lumea, întipărind-o în toate cele create (*KG* II, 2; III, 26). Preluând, probabil prin Evagrie, idei teologice din Sfântul Clement Alexandrinul, Sfântul Dionisie Areopagitul scrie despre preexistența în Dumnezeu a cauzelor sau modelelor potrivit cu care El a creat lumea și „pe care teologia le numește predestinări și voiri dumnezeiești și bune, care deosebesc și produc existențele. Conform lor, Cel mai-presus-de-ființă a creat și a predeterminat toate cele ce sunt" (*ND* V, 8). Sfântul Maxim duce mai departe această învățătură, dându-i expresia cea mai dezvoltată și mai clară în învățătura sa despre *logoi*. Aceștia sunt principiile, rațiunile ființiale ale tuturor existențelor create, temeiul și totodată finalitatea lor, având-și unitatea în

Logos, Care este însă absolut transcendent față de ei. Tocmai pentru a arăta distincția lor de ființa dumnezeiască și că nu sunt idei dumnezeiești, în sensul ideilor platonice, Părinții amintiți le numesc „voiri dumnezeiești" (*Ambigua*, c. 107; *Talasie*, c. 13), delimitându-se de emanaționismul neoplatonic, care duce inevitabil la panteism. Acești *logoi* alcătuiesc înțelepciunea cea de multe feluri a lui Dumnezeu, de care „Hristos S-a folosit la crearea lumii" (*KG* II, 2; III, 26). Ei sunt totodată, pentru Sfântul Maxim, „rațiunile lucrurilor, întocmite dinainte de veacuri de Dumnezeu precum Însuși a știut, rațiuni pe care sfinții bărbați au obiceiul să le numească «bune voiri». Acestea, fiind nevăzute, se văd prin înțelegere din făpturi [...], care ne vestesc în chip ascuns rațiunile după care s-au făcut și ne descoperă prin ele scopul așezat de Dumnezeu în fiecare făptură" (*Talasie*, c. 13). În lumina acestor precizări patristice, ulterioare lui Evagrie, trebuie înțelese și sentințele foarte dense: „Dumnezeu le-a creat pe cele ce sunt folosind o contemplație"; și: „această cunoștință de multe feluri se află în lucruri" (*Disc* 35). Prin cădere, omul a pierdut în bună măsură capacitatea sesizării duhovnicești a acestei înțelepciuni felurite sau a rațiunilor din lucruri. Vindecarea sa duhovnicească de către Hristos cuprinde și restaurarea capacității de a contempla înțelepciunea felurită a lui Dumnezeu, în etapa numită „contemplație naturală secundă". Sfântul Maxim dezvoltă ideea, precizând că „reaua folosire a ideilor duce la reaua folosire a lucrurilor" și că, „dacă omul n-ar greși în gând, n-ar păcătui nici cu fapta" (*CD* II, 73, 78). Astfel, „folosirea rațională a lucrurilor" este cea săvârșită în conformitate cu scopul specific al rațiunii sădite de Dumnezeu în ele prin creație, iar acest mod de folosire a creației este virtutea (*cf. Disc* 99). De aceea, în încheierea c. 36, ideea potrivit

căreia răutatea „e cauzată de modalitatea folosirii" se cere întregită cu precizarea: „ideilor și lucrurilor".

[62] Acest cap e un îndemn la raportarea anagogică la creația C 37
lui Dumnezeu, la trecerea de la văzut la nevăzut, de la cele materiale la cele duhovnicești și de la cele vremelnice la cele veșnice (*cf.* 2 Cor. 4, 18). „Stările minții" sunt diferitele dispoziții în care ea se poate afla: într-o lucrare legată de materie (muncă fizică), spirituală (citit, pictat etc.), duhovnicească (rugăciune, contemplație) sau într-o stare de lâncezeală, de rătăcire, de asuprire din partea gândurilor rele etc. Capul recomandă identificarea, pentru fiecare dintre aceste stări ale minții, a unui corespondent în planul trupului fizic, prin a cărui vizualizare putem trece la o înțelegere a stărilor noastre duhovnicești lăuntrice.

[63] Pentru că toate cele create de Dumnezeu se dezvoltă po- C 38
trivit rațiunilor sau bunelor voiri dumnezeiești (*logoi*) sădite în ele prin creație.

[64] Ceea ce este mai presus de fire, ca, bunăoară, nașterea feciorelnică, nu e contrar firii, ci o desăvârșire a ei pe linia acelor voiri sau rațiuni, și nu împotriva lor.

[65] Potrivit Sfântului Maxim, care dezvoltă învățăturile C 39
din acest cap, „patimile leagă mintea de lucrurile materiale" (*CD* III, 56) și, „despărțind mintea de Dumnezeu, o fac să se ocupe cu acelea" (*CD* II, 3). De aceea mintea zăbovește într-un lucru numai dacă are patimă pentru el, iar această zăbovire este semnul neîndoielnic al patimii, chiar dacă aceasta încă nu se manifestă tiranic.

[66] Pare oarecum ciudat ca întristarea să lege mintea de lucruri și să fie cauza zăbovirii ei în ele. Dar, dacă ne amintim că, pentru Avva Evagrie, „întristarea apare uneori din lipsa celor poftite" (*Pr* 10), putem înțelege filiația avută în vedere aici. Pentru alte învățături legate de întristare și de lupta ascetică cu ea, *vide* c. 153 cu nota aferentă (n. 218, pp. 227-228).

[67] „Reprezentările mentale simple" sunt cele în care mintea, prin puterea harului rugăciunii, a desfăcut patima de ea însăși și de imaginile care fie sunt stocate în memorie, fie îi vin prin simțuri. Astfel, nu se mai împărtășește de niciun fel de plăcere irațională și nici de vreo ură fără de judecată. De aceea, în cuvintele Sfântului Maxim, „tot războiul monahului împotriva demonilor are ca scop să despartă patimile de reprezentările mentale" (*CD* III, 41).

[68] Orice lucru văzut sau simțit, dar și un cuvânt auzit, își întipărește forma pe minte, îi dau o anumită formă. Dacă mintea este încă pătimașă, va asocia acestor întipăriri, pe care le are sub formă de imagini mentale, și o anumită plăcere irațională, din cauza iubirii de plăcere a firii umane căzute. Prin împlinirea poruncilor în viața făptuitoare, aceste imagini complexe din minte, alcătuite dintr-o întipărire mentală, o patimă și plăcerea corespunzătoare, se fac încet-încet simple, adică se curăță de adaosul nefiresc al plăcerii iraționale, respectiv al unei iubiri sau uri nefirești. Făptuirii trupești, adică ascezei în planul fizic, trebuie să i se adauge și lucrarea minții, alcătuită din citire, meditație, rugăciune și contemplații, care inițiază mintea în mișcarea liberă și bogată din spațiul lipsit de formă al Duhului. Abia de aici încolo putem vorbi despre adevărata lipsă de împrăștiere a minții, sinonimă, de fapt, cu „rugăciunea

fără formă", „fără gânduri", „fără imagini". Astfel, „ajungând în Dumnezeu, mintea devine cu totul fără chip și fără formă, deoarece, contemplând pe Cel uniform, devine uniformă și în întregime cu formă luminoasă" (MAXIM, *CD* III, 97).

[69] Ideea a fost preluată și dezvoltată de Sfântul Maxim, care spune că „nu ajunge făptuirea morală pentru ca mintea să se elibereze cu desăvârșire de patimi, ca să se poată ruga neîmprăștiat, dacă nu vin în ea, unele după altele, contemplațiile duhovnicești [...] care o izbăvesc și de uitare, și de neștiință" (*CD* II, 5). Sfântul Grigorie Palama numește aceste contemplații „ajutorări dumnezeiești mai mari, care îi duc și îi înalță cu plăcere [pe asceți], puțin câte puțin și tainic, încât înaintează spre cele dinainte, făcând – acele ajutorări dumnezeiești – mai ușor de realizat ceea ce e greu de înfăptuit și, prin faptul că sădesc în noi o aptitudine, ca să spun așa, îngerească, dau putere firii noastre să petreacă împreună cu cele mai presus de fire" (*Capitole*, c. 3).

[70] Sintagma „și celelalte" pare aici marca unei prescurtări a textului original, datorată unor copiști ulteriori, efectuată la un text mai amplu și, bineînțeles, mai limpede (BUNGE, *Chapitres*, p. 8). C 40

[71] Avva Evagrie arată că primul „semn al nepătimirii este faptul că mintea a început să-și vadă lumina proprie" (*Pr* 64). De reținut că nici curăția minții, nici necurăția ei nu sunt prezentate în termeni morali, ci drept cauză a capacității, respectiv a incapacității minții de vedere a lui Dumnezeu.

[72] Capul, cu foarte mici intervenții, a fost transcris de Sfântul Maxim în *CD* II, 8: „Cel ce a lepădat de la sine pe maica C 41

patimilor, adică iubirea trupească de sine, leapădă ușor, cu ajutorul lui Dumnezeu, și celelalte patimi." Lămuriri suplimentare a adus în *CD* III, 57, unde precizează că „începutul tuturor patimilor este iubirea de sine (φιλαυτία), care este o iubire irațională față de trup".

C 42 [73] Sfântul Maxim Mărturisitorul, dezvoltând acest cap, detaliază existența a cinci feluri de iubire: „Oamenii se iubesc unii pe alții fie în mod lăudabil, fie în chip vrednic de ocară, din aceste cinci pricini, ca de pildă: fie pentru Dumnezeu, așa cum îi iubește cel virtuos pe toți, atât pe cel virtuos, cât și pe cel care încă nu e virtuos; fie din cauza firii, așa cum îi iubesc părinții pe copii, și invers; fie din cauza slavei deșarte, așa cum îl iubește cel slăvit pe cel care îl slăvește; fie pentru iubirea de argint, așa cum îl iubește cineva pe bogat, pentru a primi ceva; fie pentru iubirea de plăcere, așa cum iubește cel care slujește pântecelui și celor de sub pântece. Primul fel de dragoste este vrednic de laudă; al doilea este la mijloc; celelalte sunt pătimașe" (*CD* II, 9). În rezumat, singura formă de dragoste, cu adevărat duhovnicească, este cea care decurge din virtute, nu din legăturile omenești, sociale sau de sânge.

C 43 [74] Se conduce pe sine însuși cel a cărui minte, νοῦς, își împlinește rosturile date de Dumnezeu prin creație, în calitatea ei de parte conducătoare. La această stare ajunge atunci când se supune cuvântului dumnezeiesc și stăpânește peste partea irațională a sufletului (*cf.* MAXIM, *CD* II, 83). Nu este deci vorba de viețuirea monahală idioritmică, după voia proprie și bunul plac, ci de dobândirea stării harice de ascultare, dăruite de Dumnezeu celor care își asumă conștient și liber asceza

ascultării în felul descris de Sfântul Ioan Scărarul: „Ascultarea este lepădarea judecății din bogăția judecății" (*Scara* 4, 4).

[75] Aceste precizări sunt adresate pustnicilor, de la care Dumnezeu așteaptă lucrarea lăuntrică a contemplației și a rugăciunii isihaste, atinsă și menținută prin lepădarea tuturor lucrurilor lumești, a grijilor, a averilor, a patimilor, a propriilor voiri și a legăturilor cu lumea. Dacă cineva nu poate împlini această lucrare pustnicească lăuntrică, atunci e dator să le împlinească pe cele exterioare, enumerate în a doua parte a capului, adică să lucreze porunca iubirii față de aproapele. Ceilalți frați din mănăstire sunt, prin urmare, cei împreună cu care trebuie să lucreze poruncile lui Hristos. Așadar, nu e vorba de obligația unui angajament social pentru monahii din chinovii care nu au încă harisma pustniciei, întrucât un astfel de angajament contrazice grosolan și năruiește întreaga teologie duhovnicească a monahilor egipteni, în a căror descendență teologică se află textul nostru, precum și a tuturor Părinților filocalici. Același îndemn ca în *Disc* 43 îl găsim și în *Parafraza la Macarie Egipteanul* a Sfântului Simeon Metafrastul (c. 24): „Cei ce încă nu pot să se predea pe deplin lucrării rugăciunii datorită pruncieі lor, trebuie să primească slujirea fraților cu evlavie și credință, cu frica lui Dumnezeu." Chiar în sânul aceleiași obști există deosebiri de vârstă duhovnicească, așa încât „unii se roagă mai mult, alții slujesc mai mult, prisosul unora împlinind lipsa celorlalți, și așa egalitatea va fi păstrată" (*Parafraza*, c. 26). Nu poate fi deci vorba de transformarea mănăstirilor în instituții de asistență socială, nici de însărcinarea monahilor cu activități filantropice în lume.

[76] Iubirea desăvârșită cere să iubim la fel pe orice om, precizează Sfântul Maxim (*CD* IV, 10), iar diferențele de atitudine C 44

lăuntrică faţă de oameni, enumerate în *Disc* 44, sunt un semn al îndepărtării noastre de idealul evanghelic al iubirii. Semnele enumerate ajută la cunoaşterea de sine şi, completate de Sfântul Maxim, la înteţirea pocăinţei pentru dobândirea nepătimirii şi a cugetului bun, singura stare duhovnicească în care îi putem „iubi în mod egal pe toţi oamenii" (*CD* I, 25).

C 45 [77] Regăsim aici porunca dată de Dumnezeu lui Adam în rai, „să-l lucreze şi să-l păzească" (Fc. 2, 15), transpusă în câmpul de luptă duhovnicească a monahului. Acesta, asemenea lui Adam odinioară în rai, are de dus o luptă pe două fronturi: pe cel al patimilor – pentru a nu spori şi pentru a le micşora; pe cel al virtuţilor – ca să le câştige şi să le păzească. Fiecare moment al urcuşului şi al vieţii duhovniceşti e caracterizat de aceste două tipuri de luptă; de aceea atenţia monahului trebuie să fie „împătrită". Preluând şi dezvoltând acest cap, Sfântul Maxim explică, pe temeiul experienţei duhovniceşti acumulate între timp, că, pentru a nu lăsa patimile să crească din nou şi pentru a păstra virtuţile, e nevoie de asceza trezviei: „νῆφε", „fii cu trezvie!" (*CD* II, 11).

C 46 [78] Orice virtute sau faptă ascetică este pândită de demonul slavei deşarte. Acesta, fiind „foarte subţire", strecoară pe nesimţite gânduri „în cei care izbândesc ceva", vrând să-i facă să-şi destăinuie luptele în public şi să vâneze slava de la oameni" (*Pr* 13). Patima slavei deşarte, deşi se spune că apare în relaţiile interumane, se manifestă şi la cei singuri şi înaintaţi duhovniceşte, întrucât „aşteaptă să se adune bogăţia virtuţii, ca să risipească". De aceea acest duh necurat „se şi bucură de toate ostenelile" (*Scara* 21, 3, 5). Vindecarea o aduce răbdarea cu mulţumire a defăimărilor, a clevetirilor, a calomniilor.

Evagrie socoteşte că prin toţi detractorii săi, de care nu a dus niciodată lipsă, Doctorul sufletelor i-a adus sănătatea prin „oblojelile dispreţului celorlalţi" (*Ep* 52).

[79] Pornind de la înfrânare, capul explică dezvoltarea mai C 47
multor virtuţi şi stări duhovniceşti. Înfrânarea (ἐγκράτεια) e situată de Evagrie, în *Pr Prolog* 8, după frica de Dumnezeu, „pe care o întăreşte", şi înainte de răbdare şi nădejde, care „o fac neclintită". În textul „ucenicilor" se precizează că plata înfrânării este nepătimirea, care este însă atinsă prin exersarea discernământului (διακρίσει). Despre care discernământ e vorba? Desigur că despre discernământul gândurilor, pentru că mintea trebuie, în faza făptuirii, să identifice „gândul" care o ispiteşte şi să-l lepede. Dezvoltând acest cap, Sfântul Maxim spune, în mod aparent surprinzător, că „nepătimirea naşte discernământul" (*CD* II, 25). Să fi greşit redactorul sau copistul *Capetelor* „ucenicilor" lui Evagrie? Să fi greşit Sfântul Maxim? Adevărul este că Sfântul Maxim se referă la un alt tip de discernământ decât „ucenicii", anume la harisma deosebirii duhurilor, primită de minte după ce, prin nepătimire şi iubire, a intrat în ţara contemplaţiei. Este vorba, în acest caz, de un discernământ întemeiat pe vederea duhovnicească, deosebit de cel din etapa făptuirii, care e întemeiat doar pe credinţă şi pe cuvântul duhovnicesc. Trebuie subliniat că nepătimirea nu există fără înfrânare, dar şi că nu înfrânarea aduce nepătimirea, ci ea este darul lui Dumnezeu, făcut, când vrea El, celui care se înfrânează. De aceea înfrânarea doar exprimă dorinţa după nepătimire. La rândul lui, Sfântul Ioan Scărarul va detalia şi mai mult învăţătura despre discernământ, arătând că pentru fiecare treaptă duhovnicească există un anume fel de discernământ. Pentru începători, discernământul este „cunoaşterea

adevărată a celor privitoare la ei înșiși; în cei de la mijloc, este simțirea minții care discerne fără greșeală binele propriu-zis de cel firesc și de cel potrivnic. Iar în cei desăvârșiți, este cunoștința duhovnicească sălășluită în ei prin dumnezeiasca luminare (ἔλλαμψις), care poate lumina cu făclia ei cele aflate în alții în chip întunecos. Sau poate, în general, discernământul este și se cunoaște ca fiind sesizarea și înțelegerea (κατάληψις) sigură a voii dumnezeiești în orice timp și loc și lucru" (*Scara* 26A, 1).

[80] „Lupta pentru învățături" are sensul de „luptă pentru împlinirea lor" și se realizează la începutul vieții monahale doar pe temeiul credinței, nu al „vederii". Evagrie situa dogmele în planul cunoașterii raționale, cu toate că ele se referă la realități care depășesc rațiunea umană, în timp ce socotește că gnoza duhovnicească e distinctă de cunoașterea rațională a dogmelor și a învățăturilor duhovnicești, pe care o poate avea și un om pătimaș. Pentru felul în care nepătimirea este singura stare duhovnicească în care monahul poate lupta fără osteneală cu demonul, *vide supra* c. 32, 34, 35 și 39 și notele aferente: n. 56-57, pp. 151-152; n. 59, pp. 153-155; n. 60, p. 155; n. 65-69, pp. 157-159.

C 48 [81] Capul, așa cum e formulat aici, pare un avertisment față de orice fel de îndepărtare de patimi, săvârșită din alte motive decât dobândirea nepătimirii, prima condiție a contemplației. Dintre cele trei categorii enumerate aici doar ultimele au, cât de cât, o legătură cu viața duhovnicească, ceea ce arată că există și virtuți asemănătoare cu cele duhovnicești, fie la monahi, atunci când nu slujesc scopului duhovnicesc, fie la „cei din afară". Sfântul Maxim Mărturisitorul a simțit nevoia să completeze ideile de aici, incluzându-i și pe cei „care se eliberează de patimi prin judecățile dumnezeiești (διὰ θείων

κριμάτων)", distingând între îndepărtarea de bunăvoie de patimi, prin asceză, și eliberarea de ele prin intervenția Proniei.

[82] Pentru explicarea distincției esențiale între patimile care C 49
mocnesc în suflet, chiar și fără a se manifesta, și păcatele în care ele se exteriorizează, *vide infra* n. 118-119, pp. 185-188.

[83] „Cele din mijloc" sunt gândurile aflate între minte și păcat. Ele mijlocesc, prilejuiesc, deschid cale pentru păcatul cu fapta. Gândurile care duc la păcatul cu fapta se risipesc după săvârșirea păcatului, rămânând doar idolul (imaginea) păcatului și patima care a născut gândul pătimaș. Din acest cerc vicios omul nu poate ieși singur. Doar venirea lui Hristos îl poate izbăvi, acesta fiind tocmai sensul duhovnicesc, interior al Epifaniei. Așadar, ni se descrie procesul de împătimire prin care demonul, folosind latențele pătimașe existente în firea adamică, le trezește printr-un gând, numit ulterior de Părinți „momeală". Dacă omul nu-și păzește mintea de acest prim gând, patimile încep să viermuiască în suflet, „silind mintea la consimțirea cu păcatul", iar apoi „o duc la păcatul cu cugetul. Iar acest păcat, odată săvârșit, o duce ca pe o roabă la fapta păcătoasă" (Maxim, *CD* II, 31). După săvârșirea cu fapta a păcatului, în minte rămâne imaginea lui, care îmbibă și mai mult mintea de energia și murdăria păcatului, prin care o silește cu mai multă putere spre repetarea lui cu fapta.

[84] Termenul grecesc εἴδωλον (idol) provine din substantivul εἶδος (aspect, înfățișare, formă) și are înțelesul de „imagine", „reprezentare", adeseori cu funcție cultică (Euripide, *Elena*, 1135-6, *cf.* Lampe, *s.v.*). Sensul de „idol" aparține ariei semantice proprii *Septuagintei* (Ieș. 20, 4). Așadar, ideea

înfățișată aici este complexă: nu doar că păcatul își lasă întipărită în minte imaginea, dar aceasta devine și un adevărat idol, obiect de închinare pentru minte, în care „idolii" dau adevărate reprezentații pătimașe. Doar arătarea (epifania) lui Hristos poate tămădui mintea de această boală, semn clar al hristocentrismului gândirii „ucenicilor". *Vide infra* și n. 106, pp. 179-180.

[85] Este important să știm că sintagma ὁ Χριστὸς ὁ λόγος este inexistentă la Evagrie, ceea ce susține teza că autorii *Capetelor* nu sunt dintre ucenicii nemijlociți ai dascălului pontic. Sintagma ar putea fi, prin urmare, fie creația pretinșilor „ucenici" îndepărtați, fie a unui copist bizantin care ar fi introdus completarea ὁ λόγος în lumina dezvoltărilor ulterioare ale hristologiei (*cf.* Bunge, *Chapitres*, p. 24, nota 182).

C 50 [86] Capul are două părți. Prima descrie forme ale gândurilor de mândrie, prin care monahul căzut pradă lor „se socotește pe sine ca omul ce a înfăptuit asemenea isprăvi prin propria putere" și „de aceea îi disprețuiește pe alții" (Maxim, *CD* II, 38). A doua parte indică felul în care trebuie întâmpinate astfel de gânduri: prin punerea reușitelor pe seama Doctorului nostru sufletesc, Iisus Hristos, Care pe unii îi vindecă mai repede, iar pe alții mai încet. Așadar, textul „ucenicilor" privește toate situațiile prin prisma voii lui Dumnezeu, astfel încât orice înfăptuire, oricât de măreață ar fi, nu mai duce la mândrie, pentru că în ea s-a întrupat, de fapt, voia lui Dumnezeu. Ni se dezvăluie, astfel, o altă tactică drăcească: după realizarea oricărei fapte lăudabile (post, rugăciune fără gânduri, lacrimi, înfrânare, milostenie, filoxenie etc.), demonul îi sugerează ascetului că a izbutit aceasta prin sine însuși, fără Dumnezeu. Dacă acest gând nu e primit, demonul aduce în suflet un dispreț, la început mai ușor și

subțire, apoi tot mai puternic, față de cei care nu au izbutit acele fapte. Leacul recomandat constă în a raporta toate la voia și lucrarea dumnezeiască și în a-L vedea pe Dumnezeu ca pe un doctor care-și tămăduiește bolnavii potrivit cu știința sa medicală, pe unul mai repede, pe altul mai târziu. Sfântul Simeon Noul Teolog descrie pe larg felul în care povățuirea duhovnicească se aseamănă cu arta medicală, îndrumătorul, cu un medic duhovnicesc, iar cei care vin la el, cu niște bolnavi sufletește, avertizând asupra primejdiei de a te da pe mâna „medicilor șarlatani" (Simeon Noul Teolog, *Discursuri* 6, pp. 272-275).

[87] Capul exemplifică practic ceea ce s-a spus principial în C 51
capul 45. Nu toate faptele ascetice au aceleași efecte asupra patimilor. Unele sunt mai eficiente, altele mai puțin. La fel, și progresul în cunoștința duhovnicească ține de această lege, pentru că fiecare faptă ascetică poate aduce o anume părtășie la gnoză: într-un fel psalmodierea și citirea Scripturii, în alt fel slujba bisericească de obște, în alt fel rugăciunea din singurătatea chiliei.

[88] Avem și aici, la fel ca în capetele 4, 12 și 13, o aplicare C 52
la viața duhovnicească a unor texte din Scriptură, procedeu foarte îndrăgit în pustie. E mai mult decât o simplă apropiere a unui text biblic de elemente ale vieții duhovnicești, cum poate părea la prima vedere: foamea după virtute e prezentă în etapa făptuirii, când patimile încă sunt vii, iar cunoștința duhovnicească, o nădejde. Dacă Rut se afla în pământ străin, înseamnă că omul aflat încă în faza „dorinței" după virtute și cunoștință duhovnicească e și el în „pământ străin", adică nu e încă în cele pentru care l-a făcut Dumnezeu. Virtuțile și

nepătimirea, temeiul contemplațiilor prin care vine cunoștința duhovnicească, Îl alcătuiesc pe Hristos în om, și de aceea o atare vârstă duhovnicească corespunde biblicului Betleem și nașterii lui Hristos în suflet.

C 53 [89] Sfatul de a nu ascunde cunoștința duhovnicească și virtutea e aparent scandalos. Dar el se adresează celui care a asimilat bine în practică exercițiul din partea a doua a c. 50: punerea în seama voii lui Dumnezeu a oricărei reușite. Pe de altă parte, sfatul e solidar cu concepția din pustia egipteană despre monahul sporit duhovnicește, „gnosticul": el trebuie să-i învețe pe ceilalți, monahi și mireni, cum să scape de patimi și să dobândească virtuțile (*Gn* 35).

C 54 [90] Învățătura acestui cap îndeamnă la discernământul necesar fiecărei situații în parte, pentru a cumpăni ce putem și ce nu putem împlini din lucrările ascetice săvârșite prin trup. Nu e vorba de relativizarea lor, cu atât mai puțin un îndemn sau o justificare pentru părăsirea lor în numele virtuților sufletești, întrucât acestea din urmă nici nu pot fi dobândite fără săvârșirea primelor. Absența virtuților trupești e sintetizată de Sfântul Grigorie Palama în împietrirea inimii, cauză a desființării rugăciunii și a pierderii eventualelor virtuți sufletești (*În apărarea* 2, 2, 7). Renunțarea la lucrarea anumitor fapte ascetice trupești e deci doar conjuncturală și o iconomie făcută atunci când condițiile nu le permit, ele continuând să rămână necesare pentru a asigura temelia celor sufletești, mai ales a rugăciunii. Discernerea împrejurărilor în care se pot împlini anumite fapte ascetice și în care nu se pot împlini reprezintă pentru Evagrie o armă de neînlocuit împotriva feluritelor viclenii ale demonilor, care știu să se adapteze

împrejurărilor: „Nu e cu putință să împlinim canonul obișnuit în toate împrejurările. Trebuie însă să luăm aminte la împrejurări și să încercăm să împlinim cât mai bine poruncile care pot fi împlinite atunci, pentru că nici demonii nu trec cu vederea împrejurările. De aceea, când se pornesc împotriva noastră, fie ne împiedică să le facem pe cele care se pot face, fie ne silesc să le facem pe cele ce nu pot fi făcute. Pentru că pe bolnavi îi împiedică să mulțumească pentru dureri și să aibă răbdare cu cei care îi slujesc. În schimb, vlăguiți cum sunt, îi îndeamnă să se înfrâneze și să psalmodieze stând în picioare, deși sunt îngreuiați" (*Pr* 40).

[91] E indicat resortul intim sufletesc și duhovnicesc al iubirii de osteneală. Marile osteneli ascetice au nevoie de un suflet ajuns la măsuri înalte de har, care să-l susțină prin „măreția descoperirilor", adică a cunoștinței duhovnicești de taină. Pentru informații complementare legate de iubirea de osteneală, *vide* c. 144 și notele aferente (n. 208-209, p. 225). C 55

[92] După ce Avva Evagrie lămurise fără echivoc că „păcatul monahului este consimțirea cu plăcerea neîngăduită" (*Pr* 75), Părinți ulteriori au fixat terminologia care indică treptele de dezvoltare a păcatului. Pe scara dezvoltării păcatului, consimțirea este a treia treaptă, după momeală (προσβολή) și însoțire (συνδιασμός). Primele două trepte sunt cunoscute și de Evagrie, care le descrie fără să le denumească cu acești termeni tehnici fixați între secolele V și VI. Astfel, Cuviosul Isihie Sinaitul enumeră: momeala, însoțirea, consimțirea (συγκατάθεσις) și fapta (*DT* 46), iar Avva Marcu Ascetul vorbește despre o „consimțire inteligibilă" (νοερὰ συγκατάθεσις), la care demonul caută să-l atragă pe om, pentru a-l îndatora fie cu ostenelile C 56

pocăinței, fie cu necazurile fără de voie (*LD* 91). În c. 60, 61, 157 și 158 vor fi detaliate treptele păcatului (*vide infra* notele corespunzătoare: n. 101, 102, p. 176; n. 219, 220, p. 229).

[93] Etimologic, verbul ἐγκρατέω are sensul de „a fi stăpân pe sine“, traducerea românească uzuală de „a se înfrâna“ redând doar parțial și deficitar sensul grecesc. Acesta propune o puternică și de nelipsit implicare a elementului rațional, care, folosind metodologia ascetică filocalică, stăpânește și conduce întregul suflet. De aceea doar în contextul lingvistic și terminologic grecesc putem înțelege legătura intimă a stăpânirii de sine, ἐγκράτεια, cu partea rațională a sufletului, mintea, și de ce este o virtute, prin excelență, a acesteia. În lumina acestor precizări, înțelegem și lupta pe care Sfântul Vasile cel Mare, unul dintre dascălii direcți ai Avvei Evagrie, a dus-o împotriva ereticilor encratiți, care înțelegeau să practice în mod exclusiv o „înfrânare“ trupească, adică o asceză fără continuitate în planul duhului omului.

[94] „A filozofa“ reprezintă, pentru Părinți, deplina formă de întrupare practică a învățăturilor Evangheliei. Ea nu e atinsă printr-un comportament exterior, fie el moral, conform cu Evanghelia, ci prin curățirea de patimi, dobândită prin exersarea poruncilor lui Hristos și viață bisericească. O astfel de luptă, pe multiple planuri, îl eliberează pe monah de omul cel vechi, dându-i putința de „a filozofa“ despre patimi, gânduri pătimașe, viclenii drăcești, dar și despre formele înalte ale rugăciunii (*Or* 18). Se vede bine că această filozofare nu e speculație metafizică, nici exercițiu spiritual, cu atât mai puțin virtuozitate culturală. În capul de față, „a filozofa“ despre imaginațiile pătimașe strecurate de demon e propriu monahului gnostic, ajuns

la nepătimire, pe care gândurile răutății nu-l mai pot mișca spre rău, astfel încât el poate să le analizeze proveniența, felul de acțiune, efectele asupra minții, procesele sufletești care premerg și care rezultă etc. Așa au luat naștere scrierile „filozofiei cele adevărate“, adică lucrările filocalice ale Părinților.

[95] „Iubirea de sine, iubirea de plăcere și iubirea de slavă alungă din suflet pomenirea lui Dumnezeu“, va scrie, în veacul al VII-lea, sfântul episcop Teodor al Edessei (*Capete*, c. 92), fost egumen al Marii Lavre a Sfântului Sava, sintetizând învățătura lui Evagrie, prezentă și în textul așa-zișilor săi „ucenici“, ale căror scrieri le va fi cunoscut, meditat și asimilat în Palestina anilor săi de formare și viețuire monahală. Paralela – nici pe departe singura – este importantă, pentru că este un indicator al receptării pozitive a ideilor evagriene tocmai într-unul dintre centrele cele mai antiorigeniste. Mecanismul interior al declanșării păcatului și a patimilor i-a preocupat dintotdeauna pe autorii duhovnicești: „Unii spun că gândul mișcă patima, alții că patima zămislește gândul“ (*Pr 37;* TEODOR AL EDESSEI, *Capete*, c. 14). O explicare mai profundă a formulat Sfântul Maxim Mărturisitorul, care a distins între afectele nepăcătoase, intrate în fire prin păcatul lui Adam, și patimile păcătoase, dezvoltate din acestea prin mișcarea lor excesivă și contrară firii: „Patimile condamnabile și contrare firii, care țin de noi, nu-și au izvorul decât în mișcarea afectelor conforme cu firea“ (*Talasie*, c. 55). Ivite în firea umană după cădere, afectele sunt „un punct de fragilitate“ (LARCHET, *Maxim*, p. 207), din care pot apărea patimile vinovate. Gândul demonic se adresează tocmai acestor afecte, încercând să câștige voința liberă a omului pentru plăcerea pe care o făgăduiește. Așadar, în noi există patimile nevinovate, numite afecte, care premerg gândurilor ispititoare. Din ele se

dezvoltă păcatele prin consimţirea cu gândurile, iar zăbovirea în acestea duce la constituirea unei a doua firi, a patimilor, ca obişnuinţă în lucrarea răului. Formularea din *Disc* 57 are nevoie, pentru a fi înţeleasă corect şi deplin, de aceste lămuriri ulterioare ale Sfântului Maxim Mărturisitorul.

96 Terminologia care denumeşte prin „gânduri" patimile şi păcatele a fost consacrată de Avva Evagrie în scrierea *Făptuitorul*. Pentru Evagrie, termenii „demon", „patimă" şi „gând" sunt aproape sinonimi, rezumaţi în cel de „gând". În *Făptuitorul*, el a dezvoltat învăţătura celor opt gânduri ale răutăţii, din care se nasc toate păcatele. Avva Evagrie precizase că „dintre demonii care se împotrivesc făptuirii, primii care se adună la război sunt cei încredinţaţi cu pornirile spre lăcomia pântecelui, precum şi cei care ne strecoară iubirea de argint şi cei care ne aţâţă să căutăm slava de la oameni. Iar toţi ceilalţi demoni umblă în urma acestora, luându-i în primire pe cei răniţi de aceştia" (*Cog* 1). Găsim aici indicaţia preţioasă, devenită loc comun în scrierile filocalice, că maica tuturor patimilor este iubirea de sine, definită de Sfântul Maxim, drept „iubire iraţională faţă de trup" (*CD* III, 53). Însă, contrar aşteptărilor, lupta împotriva acestei iubiri iraţionale pentru trup nu se dă atât prin metode trupeşti, cât „prin atenţie şi multă trezvie" (*CD* II, 59). Această listă de „gânduri" exprimă experienţa vieţii trezvitoare a monahilor atenţi la inimă şi la curăţirea ei. Cu toate acestea, în Apus, ea a fost transformată de papa Grigorie cel Mare (†602) în teoria, de influenţă augustiniană, a celor şapte „păcate" capitale (*Moralia in Iob* 31, 45), prezentate în ordine inversă decât la Evagrie: slava deşartă, invidia, mânia, tristeţea, avariţia, lăcomia pântecelui, desfrânarea, considerate toate drept „vicii", şi nu „gânduri ale răutăţii". Akedia a fost „absorbită" în tristeţe,

iar mândria a devenit, în lista apuseană, un păcat cu coloratură socială: invidia. Ulterior, autorii scolastici au consacrat această listă în teologia apuseană, de unde a fost importată în manualele de morală ale şcolilor ortodoxe de teologie, în catehisme şi chiar în unele cărţi de rugăciune.

97 Puterea de convingere a gândurilor e cheia succesului lor. De aceea în practica monahală nu s-a impus metoda antiretică, ci cea a Rugăciunii lui Iisus, pentru a evita convorbirea cu gândurile. Adverbul πιθανῶς, folosit aici, are sensul de „în mod convingător, printr-o aparenţă a adevărului", ceea ce exprimă foarte bine caracterul înşelător al gândurilor care premerg păcatelor.

98 Verbul σωφρονεῖν l-am tradus aici prin „a cugeta sănătos C 58
şi feciorelnic", pentru a surprinde cât mai multe din sensurile vizate de context. Deşi, etimologic, verbul în cauză e lesne de explicat prin alipirea adjectivului σῶς („întreg", „sigur") la verbul φρονέω („a cugeta", „a gândi"), sensurile sale, ca de altfel şi ale substantivului înrudit σωφροσύνη, nu sunt întotdeauna uşor de surprins. Evoluţia acestui concept acoperă câmpuri semantice dintre cele mai diverse: sfiala unui tânăr faţă de cineva mai vârstnic (Homer); revenire la o stare de linişte şi echilibrare, de obicei, prin ritualuri purificatoare (sensul religios propriu secolelor VII-VI î.Hr.); măsură justă între extremele societăţii (sensul politic ulterior veacului al VI-lea î.Hr.); gândire sănătoasă, raţională (Eschil); abstinenţă sexuală (Euripide); înţelepciune sălăşluită în cuget (σωφροσύνη ἔμφρων) (Tucidide). Antonimul ei fiind ἀφροσύνη, „nebunia", şi nu „desfrânarea" (πορνεία), redarea lui σωφροσύνη prin „feciorie" e limitativă, iar cea de „întreagă-cugetare", ca în vechile traduceri româneşti

filocalice, aproape ininteligibilă. Ar trebui să ne dea de gândit faptul că Platon a dedicat un întreg dialog (*Charmides*) sensurilor pe care le poate avea acest omonim, σωφροσύνη.

[99] „A muri în cuget" reprezintă, de bună seamă, acea „exersare a morții și fugă de trup", ca esență a pustniciei, de care vorbea Avva Evagrie (*Pr* 52), citându-l pe dascălul său, Sfântul Grigorie Teologul. Prinsă într-o astfel de lucrare lăuntrică, mintea e desfăcută de orice reprezentare mentală și rămâne goală de orice imagine sau întipărire creată, păstrând doar pomenirea lui Dumnezeu. Din acest cap se vede că metoda antiretică, de împotrivire frontală față de gânduri, e rezervată celor încă prunci în viața duhovnicească, încă nedeprinși „să moară în cuget". Părinții filocalici ulteriori au evidențiat în mod prisositor neajunsurile și inferioritatea împotrivirii frontale față de gânduri, subliniind și recomandând stăruitor pomenirea și chemarea numelui lui Hristos: „Împotrivirea obișnuiește să aducă la tăcere, dar chemarea lui Iisus Hristos izgonește din inimă gândurile" (Isihie, *DT* 143). Primejdia de neevitat a metodei antiretice vine din faptul că, „atunci când contrazicem gândul, începem să taifăsuim cu el și ajungem prieteni. [...] Convorbirea nu se face cu gândul, ci numai cu Hristos. [...] Dacă înfrunți astfel gândul, dacă nu-i dai importanță și privești spre Hristos, atunci vei vedea pe vrăjmaș destrămându-se, căzând jos mort" (Emilianos, *Isihie*, pp. 159-160).

C 59 [100] Problema conștiinței este deosebit de subțire și abordată cu atenție în scrierile autorilor duhovnicești. Luat în el însuși, c. 59 ne arată momentul în care intră în joc glasul conștiinței pentru „a ne lovi". Ea este prezentată aici, în ordine cronologică, drept a patra instanță prin care suntem îndemnați

să ne oprim de la păcat. Frica de rușinea vădirii păcatelor în ochii lumii, frica de iad și iubirea pentru Dumnezeu marchează tot atâtea oprelişti în calea păcatului. Dar numai când omul nu se poate situa în fața niciuneia dintre aceste trei instanțe intervine cu adevărat conștiința. „Ea este ușor de modelat, dar și de deviat" – precizează Gheronda Emilianos Simonopetritul, întrucât „conștiința noastră este alăptată de voile noastre, de dorințele noastre, de lecturile noastre. Ne-a dat-o Dumnezeu, dar constituie o garanție numai atunci când am cultivat-o corect și o hrănim corect. Ține de misiunea Stareţului să formeze conștiința monahului și să facă din el un om liber" (Emilianos, *Isaia*, pp. 99-101). Precizările sunt de cel mai înalt interes, întrucât, așa cum se vede din întreaga istorie a Bisericii, cele mai multe schisme, erezii, căderi, nereușite și abateri demonice ale omului s-au făcut în numele conștiinței. Potrivit Avvei Evagrie, doar gnosticul are o conștiință neînșelată, ea fiind un fel de organ de simț pentru har, prin care distinge adevărul de înșelare: „Conștiința e un acuzator amarnic pentru gnostic, și nimic nu poate să se ascundă de ea, fiindcă ea cunoaște cele ascunse ale inimii" (*Gn* 39). „Cele ascunse ale inimii" nu trebuie înțelese neapărat ca gânduri pătimașe, ci ca acel gen de greșeli specifice gnosticilor care, în spațiul inteligibil al contemplațiilor naturale, se pot înșela luând drept dumnezeiești contemplațiile de altă natură. De aceea „păcatul gnosticului este cunoștința mincinoasă a lucrurilor înseși ori a contemplațiilor lor, născută fie dintr-o patimă oarecare, fie pentru că cercetarea nu s-a făcut în vederea binelui" (*Gn* 43). Se vede însă că „ucenicii" nu se referă la această formă extrem de subțire a conștiinței, proprie celor despătimiți, ci, după cum reiese din c. 80, au în vedere conștiința „celor aflați la mijloc", între împătimire și nepătimire,

cel nepătimaș fiind fără gânduri care să-l osândească, iar cel împătimit, prea nesimțit ca să mai simtă glasul conștiinței. Dar „ucenicii" adaugă și un detaliu în ajutorul celor aflați sub ascultarea unui Stareț: lipsa împunsăturilor conștiinței este proprie și celor care și-au răstignit voia proprie prin ascultare și e un semn al adevăratei ascultări (*Disc* 43). Comparând cele două tipuri de conștiință, din perspectiva gnosticului și din perspectiva făptuitorilor, se vede că autorul textului nostru a fost interesat mai cu seamă de învățături destinate monahilor începători. Acum, rolul Starețului este esențial în modelarea conștiinței monahului, pentru că, altfel, el lesne „își poate convinge conștiința că răul pe care îl face este un bine prin fire" (Maxim, *CT* IV, 36). Doar când a ajuns la libertatea duhovnicească de patimi, omul poate citi în conștiință ca într-o carte naturală și, „citind-o cu fapta, să primească experiența cercetării dumnezeiești" (Marcu Ascetul, *LD* 186).

C 60 [101] Capul prezintă treptele păcatului, începând de la cel cu fapta și terminând cu cel la nivelul minții. Oprirea oricărui păcat văzut corespunde primei vârste a vieții duhovnicești a monahilor. Următoarea, mai înaltă, e caracterizată de lipsa oricărei consimțiri cu gândurile rele. A treia vârstă, maturitatea duhovnicească, reprezintă o deplină libertate și desprindere a minții de orice imagine mentală venită din simțuri, din amintire sau de la demon. Această din urmă stare corespunde „morții în cuget" despre care a fost vorba în c. 58 (*vide supra* n. 99, p. 174).

C 61 [102] Ni se înfățișează corelarea celor trei vârste duhovnicești din c. 60 cu etapizarea făptuire-contemplare, consacrată de Avva Evagrie în *Făptuitorul*. Detaliile sunt prezentate acum din perspectiva tipului de război pe care îl aduc demonii.

Avva Evagrie a arătat că ispitele demonilor corespund întotdeauna felului de virtute pe care o cultivă omul: împotriva rugăciunii, aduc griji și împrăștiere; împotriva privegherii, aduc somn, oboseală, insomnie; împotriva blândeții, aduc pricini de mânie ș.a.m.d. (*Eul* 3). Capul de față este mai general, rezumându-se să arate că, pe monahul făptuitor, demonii îl îmboldesc la păcate grosolane, văzute, „cu fapta", în timp ce pe monahul care și-a curățit mintea și e pregătit să primească de la har contemplații duhovnicești, „îl luptă ca să aibă gânduri care zăbovesc". Important este și amănuntul că gândurile acestea nu sunt neapărat cele pătimașe, ci orice fel de gând, bun sau rău, întrucât întrerupe rugăciunea. Lupta demonilor este, așadar, ca mintea „să se lipească de o imagine simplă a oricărui lucru", fie bun, fie rău, necesar sau nu, binecuvântat sau nu. În scrierea *Despre rugăciune*, Avva Evagrie a dat îndrumări amănunțite legate de acest aspect fundamental al vieții duhovnicești: „Când demonii văd că râvnești cu adevărat să te rogi, atunci îți strecoară imaginile unor lucruri, chipurile, necesare și, după puțin, stârnesc amintirea lor, mișcând mintea către cererea acestora; și, pentru că nu le găsește, se descurajează și se întristează foarte tare. Iar când stă la rugăciune, îi amintesc de cele cerute și de cele mișcate în amintire, pentru ca mintea, după ce s-a mișcat spre cunoașterea lor, să piardă rugăciunea aducătoare de roade" (*Or* 10). Toate acestea se petrec deoarece „demonul privește cu multă invidie la omul care se roagă și folosește tot meșteșugul ca să-i întineze scopul. Nu contenește, așadar, să miște imaginile mentale ale lucrurilor prin mijlocirea memoriei și să forțeze patimile prin mijlocirea trupului, pentru ca să poată împiedica lupta pentru călătoria lui foarte bună și plecarea la Dumnezeu" (*Or* 47).

C 62 [103] Patimile sunt mediul în care trăiesc și se nutresc gândurile rele, dar și cele aparent bune, care tind, mai apoi, să fie „convertite" în rele. Uneori, gândul mișcă patima care colcăie în adâncurile întunecate ale firii adamice; alteori, patima este cea care invocă sau stârnește gândul pătimaș. Tâlcuind acest proces lăuntric, Sfântul Isihie Sinaitul spune că momelile răsar din inima pătimașă, iar aceste vlăstare trebuie tăiate de cum răsar, înainte ca gândurile pătimașe sugerate de demon din afară să se unească cu ele (ISIHIE, *DT* 44). „Trebuie să fim atenți ca să nu se producă unirea dintre cele exterioare (gânduri, imagini etc.) și vlăstarele interioare ale patimilor care odrăslesc, dacă vrem să ne izbăvim de gânduri. Pentru că vlăstarele lăuntrice ale patimilor se hrănesc și conlucrează cu cele ce intră" (EMILIANOS, *Isihie*, p. 259). Descrierea acestui mecanism de întreținere reciprocă între patimi și gândurile păcătoase ne duce la înțelegerea procesului de înrobire a omului față de păcat, care, odată săvârșit, lasă în suflet idolul său, adică o prezență activă lăuntrică, cum am văzut în *Disc* 49. Prin urmare, lupta cu gândurile presupune o prealabilă luptă cu patimile: „Dacă vrei să biruiești gândurile, tămăduiește-ți patimile, și ușor le vei scoate afară din minte" (MAXIM, *CD* III, 13). Acest mecanism al interdependenței dintre patimile lăuntrice și gândurile sau imaginile păcătoase venite din afară este descris analitic în c. 49.

[104] Sunt prezentate câteva remedii ascetice, grupate potrivit cu puterea sufletească asupra căreia își exercită lucrarea tămăduitoare. Împărțirea provine de la Evagrie: „Citirea, privegherea și rugăciunea fac să stea neclintită mintea care rătăcește. Foamea, osteneala și anahoreza sting pofta încinsă. Psalmodia, îndelunga-răbdare și mila opresc cu putere iuțimea tulburată, confuză și fără rânduială" (*Pr* 15).

[105] Anahoreza (ἀναχώρησις), amintită și în capul precedent printre remediile care vindecă pofta, înseamnă, etimologic, „retragere în sus" (prepoziția ἀνά indicând spațial sensul de „în sus"). Revenirea de pe mare la propria casă, aflată, de regulă, sus pe munte, reprezenta, pentru grecul de odinioară, întoarcerea din largul primejdios al mării în sânul ocrotitor al căminului. Cele două vechi sensuri, fizic și spiritual, s-au conservat și în uzul filocalic al termenului grecesc, care nu poate fi tradus prin „pustnicie", ca în traducerile românești mai vechi, fără a-l lipsi de dimensiunile sale constitutive, avute în vedere de autorii filocalici. Dintre aceștia, unii accentuează sensul fizic al anahorezei, arătând că nu e suficientă retragerea fizică în pustie (adică „pustnicia") pentru a omorî patimile (CASIAN, *Despre mânie*, *FR* 1, p. 142), în timp ce alții spun că nu e obligatorie anahoreza în pustie pentru dobândirea virtuții, întrucât Împărăția cerurilor este înlăuntrul nostru (NICHITA, *Capete*, I, 72). Alți autori filocalici transferă sensurile spirituale ale termenului „anahoreză" la nivelul sufletului, identificând anahoreza cu deplina mortificare a voii proprii (SIMEON NOUL TEOLOG, *Capete*, c. 127), ceea ce dovedește că anahoreza interiorizată este accesibilă și monahilor din chinovii. Sinteza multiplelor sensuri ale lui ἀναχώρησις o întâlnim la autorii isihaști din secolul XIV, care consideră anahoreza fizică drept cadrul privilegiat în care se poate ajunge la anahoreza duhovnicească, vindecarea patimilor și câștigarea virtuților (PALAMA, *Xenia*, c. 1) și dobândirea curăției (CALIST A, *Meșteșugul*, *PG* 147, 817). C 63

[106] În c. 49, am văzut că sinteza dintre patimi, păcatul înfăptuit și imaginea lui persistentă în minte este numită „idol". Dificultatea izbăvirii de el se datorează caracterului C 64

său ambiguu: alcătuit din imaginea mentală a unor lucruri create „bune foarte" (Fc. 1, 31) de Dumnezeu și din energia patimii care le distorsionează, „idolul" scapă oricărei abordări frontale. Ca urmare, lupta corp la corp împotriva „patimilor și a celor înjugate cu ele" nu este eficientă, ci trebuie realizată indirect, prin pocăință. Aceasta din urmă, departe de a fi un simplu regret pentru faptele săvârșite, reprezintă o profundă schimbare lăuntrică, prin care ascetul își armonizează „libertatea de alegere", prin care înainte „se mișca spre cele rele" (*Disc* 118), cu voia lui Dumnezeu. În acest fel, unul din semnele cele mai autentice ale unei pocăințe primite de Dumnezeu este dobândirea unei reprezentări mentale nepătimașe, „opusă reprezentării mentale pătimașe de dinainte", adică idolului păcatului (*Disc* 101).

C 65 [107] Aici, am tradus substantivul θυμός cu „mânie", deoarece nu se referă la puterea irascibilă a sufletului, ci la manifestarea ei pătimașă, neconformă propriului logos.

C 66 [108] Pentru diferitele modalități de respingere a gândurilor prin rugăciune, *vide supra* c. 34 și n. 59, pp. 153-155.

C 67 [109] În scrierile filocalice, îngrijirea părții pătimitoare a sufletului este considerată primordială și ține de făptuire, definită de Avva Evagrie drept „metoda duhovnicească ce curăță partea pătimitoare a sufletului" (*Pr* 78). Îngrijirea se împlinește mai cu seamă prin post și priveghere, care „tămăduiesc partea pătimitoare a sufletului și au nevoie de trupul nostru pentru a fi lucrate, trup care, din cauza propriei slăbiciuni, nu ajută la osteneli" (*Pr* 49). Grija specială față de partea pătimitoare a sufletului e strâns legată de curățirea minții de gânduri și de întipăriri, întrucât prin această latură a sufletului își strecoară

și demonul sugestiile, „ispita monahului fiind gândul care urcă prin partea pătimitoare a sufletului și îi întunecă mintea" (*Pr* 74). De aceea un suflet tămăduit printr-o făptuire constantă, corectă și cuprinzătoare „nu numai că, în timpul năvălirii gândurilor, nu va fi târât împreună cu ele, ci va și filozofa despre ele". Ca numeroase alte capete din această colecție, și cel de față a fost preluat și dezvoltat de Sfântul Maxim Mărturisitorul. El arată că îngrijirea părții pătimitoare aduce după sine ușurința „respingerii gândurilor, a identificării cauzelor lor și a tăierii lor", fapte ascetice care „ne fac mai străvăzători" (*CD* III, 51). Importanța excepțională a acestei învățături ascetice se vede din răspândirea ei în toată literatura filocalică. O expresie sintetică se poate întâlni la Sfântul Grigorie Palama, care vede în căderea protopărinților răscularea părții pătimitoare a sufletului, fapt ce a dus la tulburarea părții lui străvăzătoare și la îndepărtarea de frumusețea arhetipului dumnezeiesc. Din acest motiv, subliniază Sfântul Grigorie, „cine vrea să aibă întreagă (σῶν) însușirea de a fi după chipul lui Dumnezeu și să aibă cunoașterea adevărată, trebuie să se îngrijească mai mult decât orice de partea pătimitoare, să stea departe de păcat și să citească legea poruncilor prin făptuire și, prin rugăciune și contemplație adevărată, să se întoarcă la Dumnezeu" (PALAMA, *În apărarea* I, 1, 3). Importanța supravegherii și tămăduirii părții pătimitoare a sufletului este subliniată și de autori duhovnicești contemporani, care exprimă într-un limbaj modern aceeași învățătură ascetică a Bisericii. Iată, de exemplu, ce spune Părintele Emilianos Simonopetritul: „Trebuie să știi că puterile sufletului tău, pofta, mânia și rațiunea, vor înclina întotdeauna de partea demonului, de aceea nu te baza niciodată pe tine însuți" (EMILIANOS, *Isihie*, p. 224). „Partea irascibilă (τὸ θυμικόν) sau iuțimea sunt pornirile, mișcările inimii,

său ambiguu: alcătuit din imaginea mentală a unor lucruri create „bune foarte" (Fc. 1, 31) de Dumnezeu și din energia patimii care le distorsionează, „idolul" scapă oricărei abordări frontale. Ca urmare, lupta corp la corp împotriva „patimilor și a celor înjugate cu ele" nu este eficientă, ci trebuie realizată indirect, prin pocăință. Aceasta din urmă, departe de a fi un simplu regret pentru faptele săvârșite, reprezintă o profundă schimbare lăuntrică, prin care ascetul își armonizează „libertatea de alegere", prin care înainte „se mișca spre cele rele" (*Disc* 118), cu voia lui Dumnezeu. În acest fel, unul din semnele cele mai autentice ale unei pocăințe primite de Dumnezeu este dobândirea unei reprezentări mentale nepătimașe, „opusă reprezentării mentale pătimașe de dinainte", adică idolului păcatului (*Disc* 101).

C 65 [107] Aici, am tradus substantivul θυμός cu „mânie", deoarece nu se referă la puterea irascibilă a sufletului, ci la manifestarea ei pătimașă, neconformă propriului logos.

C 66 [108] Pentru diferitele modalități de respingere a gândurilor prin rugăciune, *vide supra* c. 34 și n. 59, pp. 153-155.

C 67 [109] În scrierile filocalice, îngrijirea părții pătimitoare a sufletului este considerată primordială și ține de făptuire, definită de Avva Evagrie drept „metoda duhovnicească ce curăță partea pătimitoare a sufletului" (*Pr* 78). Îngrijirea se împlinește mai cu seamă prin post și priveghere, care „tămăduiesc partea pătimitoare a sufletului și au nevoie de trupul nostru pentru a fi lucrate, trup care, din cauza propriei slăbiciuni, nu ajută la osteneli" (*Pr* 49). Grija specială față de partea pătimitoare a sufletului e strâns legată de curățirea minții de gânduri și de întipăriri, întrucât prin această latură a sufletului își strecoară

și demonul sugestiile, „ispita monahului fiind gândul care urcă prin partea pătimitoare a sufletului și îi întunecă mintea" (*Pr* 74). De aceea un suflet tămăduit printr-o făptuire constantă, corectă și cuprinzătoare „nu numai că, în timpul năvălirii gândurilor, nu va fi târât împreună cu ele, ci va și filozofa despre ele". Ca numeroase alte capete din această colecție, și cel de față a fost preluat și dezvoltat de Sfântul Maxim Mărturisitorul. El arată că îngrijirea părții pătimitoare aduce după sine ușurința „respingerii gândurilor, a identificării cauzelor lor și a tăierii lor", fapte ascetice care „ne fac mai străvăzători" (*CD* III, 51). Importanța excepțională a acestei învățături ascetice se vede din răspândirea ei în toată literatura filocalică. O expresie sintetică se poate întâlni la Sfântul Grigorie Palama, care vede în căderea protopărinților răscularea părții pătimitoare a sufletului, fapt ce a dus la tulburarea părții lui străvăzătoare și la îndepărtarea de frumusețea arhetipului dumnezeiesc. Din acest motiv, subliniază Sfântul Grigorie, „cine vrea să aibă întreagă (σῶν) însușirea de a fi după chipul lui Dumnezeu și să aibă cunoașterea adevărată, trebuie să se îngrijească mai mult decât orice de partea pătimitoare, să stea departe de păcat și să citească legea poruncilor prin făptuire și, prin rugăciune și contemplație adevărată, să se întoarcă la Dumnezeu" (PALAMA, *În apărarea* I, 1, 3). Importanța supravegherii și tămăduirii părții pătimitoare a sufletului este subliniată și de autori duhovnicești contemporani, care exprimă într-un limbaj modern aceeași învățătură ascetică a Bisericii. Iată, de exemplu, ce spune Părintele Emilianos Simonopetritul: „Trebuie să știi că puterile sufletului tău, pofta, mânia și rațiunea, vor înclina întotdeauna de partea demonului, de aceea nu te baza niciodată pe tine însuți" (EMILIANOS, *Isihie*, p. 224). „Partea irascibilă (τὸ θυμικόν) sau iuțimea sunt pornirile, mișcările inimii,

cugetul nostru care țâșnește spontan dinlăuntrul nostru, dispoziția care zace în noi și, fără să vrem, iese în afară. Dacă nu suntem atenți să ne ducem lupta noastră cu înțelepciune, atunci pornirile noastre, care țâșnesc atât de spontan din noi – toți avem astfel de porniri în cugetul nostru, în judecăți, în idei, în informațiile care provin din egoismul nostru, din lecturile și studiile noastre –, vor deveni armate războinice care îmi vor zdrobi sufletul. Să știm bine lucrul acesta, astfel încât să nu acționăm ca și cum n-ar exista iuțimea, ci să luptăm cu înțelepciune. Pentru că dacă luptăm fără artă, fără istețime, fără ascultarea după rânduială, ne vom afla fără îndrăzneală în războiul duhovnicesc" (EMILIANOS, *Isihie*, p. 177).

[110] Pentru sensurile patristice ale termenului „a filozofa", *vide supra* n. 94, pp. 170-171.

C 68 [111] „Pocăința conformă cu cunoștința duhovnicească" este atinsă atunci când omul izbutește să-și identifice, cu ajutorul harului și poruncilor lui Dumnezeu, toate căderile. Apoi, povățuit de Părintele său duhovnicesc, începe viața cea nouă, în Duhul Sfânt, dezvoltând semințele naturale ale virtuților aflate în el. Văzând dezvoltarea lor în sine, își trăiește, de fapt, „pocăința conformă cu cunoștința duhovnicească". Aceasta din urmă se dovedește a nu fi nici simplu regret, nici sentimentalism edulcorat, nici simțământ de vinovăție, nici complex de culpabilitate, nici manierism comportamental, ci, potrivit Părintelui Emilianos Simonopetritul, „o energie (lucrare) instantanee a minții, a omului lăuntric, care se naște din împărtășirea de Dumnezeu. Astfel, pocăința este cunoaștere a lui Dumnezeu, înțelegere a tainelor Lui, descoperire înaintea ochilor noștri a bunătății, a smereniei, a păcii lui Dumnezeu.

Este gustul dulceții Dumnezeirii, al vieții și al energiei dumnezeiești" (EMILIANOS, *Isaia*, p. 399). Așadar, cheile ușilor pocăinței sunt poruncile lui Dumnezeu din Sfânta Scriptură și semințele naturale ale virtuții sădite în noi.

[112] Despre semințele naturale, *vide supra* n. 10, p. 119.

[113] Vezi și c. 76. C 69

[114] Pentru felul în care gândul mândriei este imaterial, *vide supra* n. 58, pp. 152-153.

[115] Ideea este continuată și dezvoltată în c. 71, unde se precizează că doar repetarea frecventă a unei fapte, virtuoase sau păcătoase, produce în noi deprinderea constantă și greu de schimbat, numită ἕξις. Prin urmare, dobândirea virtuților presupune asumarea conștientă și liberă a acestei lucrări constante de împlinire a poruncilor lui Dumnezeu.

[116] Clevetirea este un păcat la care monahii sunt foarte expuși, prin natura restrânsă a cadrului în care viețuiesc și a numărului redus de oameni cu care vin în contact. Situațiile în care „este îngăduit să spunem greșeala fratelui" sunt, desigur, situații publice, în care vădirea greșelii nu poate avea alt scop decât vindecarea sau îndreptarea celui ce a greșit. Sfântul Maxim Mărturisitorul precizează că vădirea păcatului fratelui trebuie să fie „fără patimă", iar dacă se face din alte motive decât cele amintite, va intra în lucrare legea duhovnicească, prin care bârfitorul „nu va scăpa de părăsirea dumnezeiască, ci va cădea sigur fie în aceeași greșeală, fie în alta, și va suferi rușine, mustrat fiind și batjocorit de alții" (*CD* III, 73). C 70

C 71 [117] Ideea centrală a pasajului este datoare înțelesurilor pe care termenul ἕξις le moștenește din scrierile aristotelice. Dificultatea traducerii, cauzată de bogăția lui de sensuri, transpare și din multitudinea de echivalențe propuse: „stare" (Florian), „caracter" (Noica), „dispoziție" (Tricot), „deprindere" (Stăniloae), „dispoziție habituală" (Petecel). Potrivit referințelor aristotelice, ἕξις este „o anume stare potrivit căreia un lucru se află într-o situație bună sau rea, fie în sine, fie în raport cu alt lucru" (*Metafizica*, 1022b). În domeniul psihologic, el desemnează și o proprietate dispozițională a sufletului, „mai statornică și mai durabilă" decât simplele dispoziții (διαθέσεις) pasagere, de moment (*Categorii* 8b). În constituția internă a oricărui tip de ἕξις este prezent elementul alegerii cumpănite (προαίρεσις), care poate fi bună sau rea. Păcatele sunt, în acest context, fapte voluntare și premeditate săvârșite din libera și deliberata alegere a răului, considerat în mod eronat drept bine, iar patima este o deprindere (ἕξις) rezultată din alegerea și săvârșirea repetată a răului. De aceea, în textul nostru, construcția ἕξις ἐμπαθής trebuie considerată ca desemnând acea dispoziție habituală în care subiectul tinde, în mod statornic și durabil, să aleagă acțiuni care îi produc plăcere, situând scopul acțiunilor în însăși plăcerea săvârșirii lor, nu în împlinirea voii lui Dumnezeu, nici în conformitatea cu virtutea. Întâlnim sintagma ἕξις ἐμπαθής și la Sfântul Grigorie Sinaitul, folosită pentru a desemna una dintre cauzele căderii „în nesimțire duhovnicească și întunecare a minții" (*Învățătură precisă*, c. 1). Tot în secolul XIV, Sfântul Grigorie Palama distinge între o deprindere dumnezeiască (ἕξις θεϊκή), pe care o identifică cu iubirea dumnezeiască, atinsă prin împlinirea practică a poruncilor, și o deprindere naturală (ἕξις φυσική) (Palama, *În apărarea* 2, 3, 77). În legătură cu aceasta din urmă, despre care

vorbește, de fapt, și Aristotel, Sfântul Grigorie Palama precizează că darul îndumnezeitor al Duhului Sfânt din sfinți, viața duhovnicească și virtuțile creștine nu sunt o simplă deprindere naturală, o dispoziție a firii, un comportament corect bine asimilat, o conformare la legea lui Dumnezeu devenită obicei, un fel moral de a fi, nici o imitare exterioară (μίμησις) a unui model, oricât de ilustru sau de dumnezeiesc ar fi, așa cum învăța ereticul Varlaam (Palama, *Împărtășirea dumnezeiască*, c. 2), ci împărtășire îndumnezeitoare de Duhul Sfânt. Limpezirile autorilor isihaști întregesc textul „ucenicilor" evagrieni, dezvoltând, după nouă secole, latențele neformulate ale unui text din veacul al V-lea, dovedind, prin acest arc peste timp, unitatea de profunzime a scrierilor filocalice.

[118] Densele mențiuni privitoare la natura și manifestarea patimilor din capetele 33, 49, 62 sunt completate acum de distincția între patimile nemanifestate, dar ascunse în suflet, și manifestarea lor în păcate concrete, în primul rând în „gândurile rușinoase". Dacă izbăvirea de acestea din urmă este relativ ușoară, despătimirea e un proces dificil și de durată (*vide supra* n. 59, pp. 153-155). Cu toate că autorul folosește terminologia filozofică a vremii, aristotelică, neoplatonică și stoică, totuși prin intermediul ei descrie alte realități și procese, aparținând vieții duhovnicești. De aceea viziunea asupra patimilor întâlnită aici are un inconfundabil fundal biblic și ascetic, adică filocalic. De exemplu, termenul tehnic πάθος are un sens filozofic sensibil diferit de cel din scrierile duhovnicești. Pentru Aristotel, iar mai apoi pentru scolastică, πάθος este o categorie, opusul acțiunii, ἐνέργεια, reprezentând „o calitate prin care este posibil ca ceva să sufere o alterare [...], precum și activitățile și alterările produse deja de aceste calități [...] precum și alterările C 72

și mișcările vătămătoare și vătămările" (*Metafizica* Δ 1022b). În planul sufletesc, tot pentru Aristotel, πάθος este o mișcare imprimată din afară sufletului, așa fiind „pofta, mânia, teama, îndrăzneala, invidia, bucuria, prietenia, ura, regretul, emulația, mila și, în general, toate cele cărora le urmează plăcerea sau durerea" (*Etica nicomahică* 1105b), care sunt acțiuni spontane, nedeliberate, caracterizate de pasivitate, săvârșite sub înrâuriri exterioare. Așa se explică și multitudinea de traduceri la care πάθος se pretează în literatura filozofică: „înrâurire" (Noica), „afect" (Petecel, Cornea), „însușire", „determinare", „afectare" (Florian). În schimb, traducerile filocalice românești cunosc pentru πάθος doar echivalența „patimă", foarte rar și în contexte precise „afect", diferența nefiind doar terminologică, ci și de conținut. În acest context terminologic, capul 72 exprimă cât se poate de explicit o poziție antropologică distinctă de cea filozofică. Aici ni se vorbește despre niște prezențe maladive în suflet, boli pătrunse în fire prin căderea lui Adam, a căror manifestare este fluctuantă, depinzând de condițiile exterioare. Învățătura despre prezența patimilor ascunse în suflet e solidară cu cea a căderii în păcat, a îmbolnăvirii naturii umane din cauza păcatului și cu cea a restaurării ei în Hristos. În acest ansamblu de învățături revelate, mântuirea este privită și ca însănătoșire a firii umane de către „Doctorul" Hristos, iar nepătimirea, în accepțiunea filocalică, este considerată premisa pentru a ajunge la „măsura bărbatului desăvârșit" (Ef. 4, 13), a lui Hristos. De aceea, în ultimă instanță, nepătimirea creștină tinde spre o stare de plinătate dumnezeiască, de comuniune vie, harică a ascetului cu Sfânta Treime, în Hristos și Duhul Sfânt, stare numită de Evagrie „Monadă". Deosebită de această învățătură creștină dinamică despre ἀπαθεία, nepătimire, în Antichitatea medie și târzie circula și concepția profesată mai ales de stoici, care

vedeau în patimi o mișcare irațională și nefirească a sufletului, un exces peste συμμετρία – echilibrul între extreme –, un fel de elan irațional (ὁρμή), formând o piedică spre starea de fericire (εὐδαιμονία). Dacă pentru Aristotel premisa necesară a fericirii este virtutea, înțeleasă întotdeauna ca o medietate între două extreme, pentru stoici această condiție este nepătimirea, ca independență față de patimi și dependență exclusivă față de exigențele rațiunii, în vederea dobândirii virtuții, lărgind prin aceasta conținutul fericirii. Pentru stoici, nu doar ura este o patimă, ci chiar și iubirea, în măsura în care este un elan care îl târăște pe om spre acțiuni care îi vatămă echilibrul lăuntric, deoarece patima, potrivit inițiatorului școlii stoice, Zenon din Kition, este o tulburare resimțită în suflet, pe care îl vlăguiește, așa încât nu mai poate urma exigențelor rațiunii (*cf. Fragmentele stoicilor vechi*, 205-209). Patimile sunt privite negativ, întrucât, în orice situație, patima împiedică împlinirea poruncilor rațiunii, iar nepătimirea este mai mult un concept negativ. Din această prezentare succintă reies suficient de clar deosebirile dintre viziunea filozofică și cea filocalică, evagriană, asupra uneia și aceleiași realități, patimile, legate indisolubil de natura umană în condițiile pământești, precum și soluțiile diferite oferite de cele două tipuri de abordare. Două lumi, două universuri: unul antropocentric, celălalt biblic și hristocentric.

[119] Ascunse în suflet, patimile par să nu existe, dar își arată prezența când condițiile exterioare sunt prielnice. Astfel, „cineva poate să nu fie tulburat de patimi când lipsesc lucrurile, bucurându-se de o parțială nepătimire, dar când se arată lucrurile, patimile îi răpesc mintea" (Maxim, *CD* IV, 53). Semnul atingerii nepătimirii este faptul că sufletul nu simte nicio mișcare pătimașă, nici în fața lucrului pentru care odinioară avea

patimă, nici față de simpla lui amintire. Cu toate acestea, starea de nepătimire poate fi pierdută dacă monahul nu mai practică asceza și cade în nepurtare de grijă (*cf.* Maxim, *CD* IV, 54).

C 73 [120] Sunt descrise două câmpuri pe care se poate da lupta duhovnicească. Primul e situat în imediata apropiere a patimilor ascunse înlăuntrul nostru, înainte ca ele să se unească cu o reprezentare mentală pătimașă (νόημα ἐμπαθῆ). E zona irațională întunecată a sufletului adamic, pe care o curăță pocăința adâncă, focalizată mai cu seamă pe distanța care ne separă, prin păcat, de Dumnezeu, pe iadul în care am ajuns și-l purtăm în noi, mai puțin pe fapte păcătoase concrete. Lupta în acest teritoriu se dă sub forma refuzului fuziunii mlaștinii pătimașe lăuntrice cu imaginea adusă de vrăjmașul. Unirea cu aceasta i-ar da putința demonului „să se oprească", să se sălășluiască în om. Al doilea câmp de luptă e cuprins între un gând sau o imagine păcătoasă înfiripate în minte și dezvoltarea lor prin imaginație. Lupta aceasta corespunde etapei însoțirii (συνδιασμός), în care, potrivit Cuviosului Filotei Sinaitul, ascetul vorbește „în mod pătimaș sau nepătimaș" cu gândul ce i s-a arătat în minte (Filotei, *Capete*, c. 35). Lupta în acest teritoriu e mai primejdioasă, întrucât gândul se află deja în minte, efortul ascetului fiind să nu-l lase să zăbovească. Prin urmare, cele două tipuri de luptă duhovnicească la nivelul minții descriu – enigmatic pentru noi, cu siguranță mai limpede pentru cei de odinioară – două stări duhovnicești: în prima, ascetul, evident mai experimentat, nu lasă nici măcar să se oprească în mintea lui vreun gând sau vreo imagine, ceea ce corespunde etapei numite ulterior προσβολή – momeală. În a doua, ascetul, deși gândul demonului a pătruns în minte, nu lasă ca imaginea păcătoasă să zăbovească în unirea cu

patima dinlăuntrul sufletului, ci îndată ce se produce cea mai mică unire, συγκατάθεσις, își desprinde mintea de acel gând ori imagine. A doua situație este, în mod evident, „amestecată" (Maxim, *CD* III, 88). Pentru detalii privind treptele păcatului, *vide* c. 56, n. 92 (pp. 169-170), c. 60, n. 101 (p. 176).

[121] Capul, citit în prelungirea celui anterior, lămurește o situație specială, întâlnită în cel de-al doilea tip de luptă, definit mai înainte, anume atunci când mintea nu desprinde patima de reprezentarea mentală, ci zăbovește cu plăcere în ea. Primind cu desfătare imaginea mentală unită cu patima, mintea va ajunge să constrângă voința pentru a săvârși păcatul cu fapta. Observația ascetică are și rolul unui indiciu util în autocunoaștere: „Acest cap este o oglindă în care putem vedea adâncul sufletului nostru. Când mintea scapă și se duce altundeva, acest fapt nu este întâmplător, nu este un gând oarecare sau o anumită cădere a minții, ceva care mi se întâmplă în clipa de față, ci dezvăluie că înlăuntrul meu există o patimă foarte adânc înrădăcinată, pe care trebuie să o descopăr [...]. Neaflând-o, gândul sau înțelesul vor reveni mereu în acel punct" (Emilianos, *Maxim*, pp. 6-7). C 74

[122] Întrepătrunderea lumii îngerești și a celei demonice cu cea a oamenilor este constant întâlnită în Sfânta Scriptură, de la cartea *Facerii* până la *Apocalipsă*. Cu toate acestea, în viața lor personală, oamenii tind să minimalizeze, ba chiar să excludă lucrarea duhurilor necurate asupra lor. În c. 75, interacțiunea celor două categorii de îngeri, buni și răi, cu oamenii e privită din punctul de vedere al antropologiei ascetice: și unii, și alții exercită influențe asupra părții iraționale a sufletului, mânia și pofta, astfel încât gândurile părții raționale se dezvoltă potrivit C 75

cu starea laturii pătimitoare a sufletului. În subsidiar, trebuie notat că „psalmodia, îndelunga-răbdare și mila opresc cu putere iuțimea tulburată, confuză și fără rânduială", iar „foamea, osteneala și anahoreza sting pofta încinsă" (*Pr* 15). Aceste exerciții ascetice nu exclud, precum reiese din textul „ucenicilor", ajutorul îngeresc, care vădește „grija lor pentru sufletele bolnave, ca să le conducă la deplina sănătate" (*KG* III, 46), pentru că lor „le-a încredințat Dumnezeu slujirea sfinților, care urmează să moștenească mântuirea (*KG* V, 7).

C 76 [123] Textul particularizează și esențializează principalele ipostaze ale slavei deșarte, specifice monahilor, descrisă de Evagrie în *Pr* 13: viață corectă, putere asupra demonilor și aptitudini pastorale harismatice. Ceea ce nu a mai precizat însă Evagrie este distincția între slava deșartă a monahilor și cea a mirenilor. Astfel, se întâmplă adeseori ca și monahii să cadă pradă slavei deșarte lumești, situație dezvoltată cu lux de amănunte și de Avva Dorotei, care, cunoscând probabil și textul „ucenicilor", precum și noile realități monastice, distinge între „mândria călugărească" și cea „mirenească". Prima se arată „când cineva suferă de slavă deșartă pentru că priveghează sau postește sau că e evlavios, cum că are o bună viețuire sau că e sârguincios". A doua „se arată când cineva se mândrește împotriva aproapelui ca mai bogat sau ca mai frumos decât acela sau ca mai bine îmbrăcat sau ca de neam mai bun. Când ne vedem pe noi înșine stăpâniți de slavă deșartă în aceste privințe sau că mănăstirea noastră este mai mare sau mai înstărită sau că avem mai mulți frați, trebuie să știm că suntem stăpâniți încă de mândria lumească. Sau se întâmplă uneori ca cineva să sufere de slavă deșartă pentru unele daruri naturale [...], pentru că are un glas frumos sau pentru că e

blând și pentru că lucrează sau slujește cu curăție". În final, Avva Dorotei ajunge la un compromis care se va impune ca pogorământ perpetuu față de o stare de lucruri deznădăjduitor de statornică, atunci când recomandă candid: „Dacă nu putem să nu ne mândrim deloc, e mai bine să ne mândrim pentru cele călugărești, decât pentru cele lumești" (Dorotei, *Învățături* II, 7). Comparând, chiar superficial, textele celor trei autori menționați, remarcăm căderea de la maximalismul pustnicesc evagrian, la situațiile tot mai amestecate cu elemente lumești, descrise mai voalat de „ucenici" și mai direct de Avva Dorotei. Adică un proces care exprimă scăderea intensității duhului pustnicesc al monahismului și trecerea de la o mentalitate de luptător la una care pretinde pogorăminte, menite supraviețuirii în mănăstire, totul situându-se în contextul unei dificultăți tot mai mari în asimilarea de către noile generații de monahi a cugetului isihast al vechilor călugări.

[124] Procesul psihologic desfășurat în interiorul sufletului, la nivelul minții, prin care aceasta ia „forma" imaginilor pe care fie le vede, fie le recheamă din memorie, stă la fundamentul teologiei rugăciunii, cum a fost ea precizată de tradiția egipteană, de unde a trecut în toată literatura filocalică. Sfântul Maxim unește ideile din capetele 77 și 78 din textul „ucenicilor" într-un singur cap: „Primind mintea chipurile lucrurilor, își schimbă forma după fiecare chip; iar privindu-le duhovnicește, se modifică în chip felurit după fiecare vedere. Ajungând însă în Dumnezeu, devine cu totul fără chip și fără formă. Căci, contemplând pe Cel uniform, devine uniformă și întreagă luminoasă" (*CD* III, 97). C 77

[125] Adjectivul κοῦφος are sensul de „ușor în mișcare", „rapid", „mic", „fără importanță". Pentru mintea care a înaintat C 78

în făptuire, imaginile mentale nu mai au greutatea și inerția specifice stării pătimașe, când ele puteau înrâuri hotărâtor starea duhovnicească a minții.

[126] Vederea de către minte a propriei lumini este, ne spune Evagrie, un prim semn al nepătimirii (*Pr* 64). Dar acesta este doar începutul, etapele următoare fiind detaliate de Evagrie în scrierea sa *Despre gânduri*: „Progresând în virtute, ajungem greu de mișcat spre răutate, iar înnoindu-ne în cunoștință, primim mulțime de contemplații felurite; apoi, înălțându-ne [iarăși] în vremea rugăciunii, vom vedea lumina Mântuitorului nostru mai strălucitoare" (*Cog* 15). Comparativul λαμπρότερον aparține, de bună seamă, vocabularului evagrian, iar starea descrisă exprimă trecerea de la o anumită măsură a contemplației luminii dumnezeiești la alta, mai înaltă. Urmând concluziei cu care A. Guillaumont și-a încheiat studiul „La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évagrienne", mulți cercetători au căzut în cursa asemănărilor de limbaj cu Plotin, crezând că acesta din urmă ar fi influențat, prin Evagrie, și alți autori mistici, precum Sfântul Isaac Sirul, așa cum conchide Guillaumont. Prinderii în această capcană îi urmează efortul de lămurire a unei experiențe pur creștine, duhovnicești, cu premise sacramentale, bisericești și dogmatice bine definite, prin răspunsurile filozofiei neoplatonice a epocii, către care A. Guillaumont trimite în încheierea studiului său. În realitate, ne aflăm aici în fața nucleului ireductibil și ultim al misticii. Experiența vederii luminii dumnezeiești este descrisă și de autori anteriori lui Evagrie sau contemporani lui, fiecare folosind un vocabular corespunzător mediului în care s-a format, în care a trăit și pentru care a scris. Textul „ucenicilor" redă această învățătură în cel puțin două capete:

aici și în c. 109, exprimându-se atât de lapidar, încât ne face să presupunem un cititor suficient de familiarizat cu învățăturile pe această temă. Nu putem preciza care va fi fost ponderea referințelor la această culme a vieții duhovnicești în ansamblul tuturor capetelor care alcătuiau colecția originară, dar prezența ei ține de stratul profund de continuitate a tradiției duhovnicești răsăritene, de la începuturi până astăzi.

[127] Capetele 77-79 trebuie citite și tâlcuite împreună. Sfântul Maxim a sesizat unitatea lor și, de aceea, a inclus ideile C 79
conținute în ele într-un singur cap din *Capetele* sale *despre dragoste*: „Când mintea primește imaginile mentale ale lucrurilor, se schimbă în mod firesc, potrivit cu fiecare imagine. Când le contemplă pe acestea duhovnicește, își schimbă forma potrivit cu fiecare contemplație, iar când se află în Dumnezeu, mintea devine cu totul fără formă (ἄμορφος) și fără trăsături (ἀσχημάτιστος), întrucât, contemplându-L pe Cel fără formă, devine și ea fără formă și luminoasă în întregime" (*CD* III, 97). Contemplația duhovnicească a lumii create este o străvedere prin materie a rațiunilor dumnezeiești din ea, contemplație care dă o formă tot mai subțire minții. Vederea luminii propriei minți este unul dintre primele semne ale nepătimirii (*cf.* Evagrie, *Pr* 64) și exprimă lipsa de formă a minții la rugăciune. Prezența oricărui gând dă minții o anumită formă și, de aceea, o face incapabilă de contemplarea luminii proprii și, cu atât mai puțin, a luminii dumnezeiești. Din acest motiv, lupta duhovnicească începe în planul fizic, „împotriva păcatului cu fapta", apoi se duce la nivelul minții, „pentru ca în ea să nu zăbovească nicio imagine", și sfârșește în starea în care mintea „nu mai acceptă deloc nicio formă". Dar până când lumina dumnezeiască nu se arată minții,

aceasta nu poate să se dezbrace prin propriile eforturi de formele întipărite în ea. Această arătare a luminii corespunde Epifaniei despre care s-a vorbit în c. 49. Rămâne deschisă discuţia asupra modului înţelegerii de către cei vechi a procesului prin care „ochiul ia formă privind în oglindă".

C 80 [128] Lipsa de simţire duhovnicească sau nesimţirea faţă de cele duhovniceşti e o stare de boală duhovnicească. Gravitatea ei l-a făcut pe Evagrie să-i acorde un cap întreg în *Despre gânduri*, unde descrie cu mare plasticitate simptomele acestei boli şi îi indică, în încheiere, remediile. Iată câteva fragmente mai semnificative: „Iar despre demonul care face sufletul nesimţitor, ce trebuie să mai spun? Căci mă tem şi să scriu despre el, în ce fel sufletul iese din propria stare în vremea venirii lui şi se dezbracă de frica lui Dumnezeu şi de evlavie, păcatul nu-l mai socoteşte păcat, fărădelegea nu i se pare fărădelege, de iad şi de judecata veşnică îşi aminteşte ca de un simplu cuvânt, «îşi bate joc – cu adevărat – de cutremurul purtător de foc» (Iov 41, 21) şi pe Dumnezeu, chipurile, Îl mărturiseşte, însă nu ştie ceea ce El a poruncit. Când este mişcat spre păcat, îl loveşti în piept, şi nu simte; îi grăieşti din Scripturi, iar el se învârtoşează tot şi nu ascultă. Îi arăţi ocara care vine de la oameni, şi nu ia în seamă ruşinea din partea fraţilor, înţelege la fel ca porcul, care, după ce şi-a închis ochii, a spart gardul. Pe acest demon îl aduc gândurile de slavă deşartă care zăbovesc şi despre el s-a scris că «de nu s-ar scurta zilele, nu s-ar mântui niciun trup» (Mt. 24, 22). Este lângă cei care fac rar vizite fraţilor, şi pricina este vădită: pentru că acesta este alungat de suferinţele prietenilor sau ale celor apăsaţi de boli sau care zac în temniţe sau care cad de moarte năprasnică, deoarece sufletul vine, puţin câte puţin, la străpungere

şi la compătimire, fiind astfel topită împietrirea venită de la demon. Iar de acestea suntem lipsiţi datorită pustiei şi a rarităţii printre noi a bolnavilor. Pe acest demon izgonindu-l Domnul, a poruncit în Evanghelii să-i cercetăm pe bolnavi şi să-i vizităm pe cei din temniţă: «Bolnav am fost – zice – şi M-aţi cercetat; în temniţă, şi aţi venit la Mine» (Mt. 25, 36). Mai trebuie să se ştie şi aceasta: dacă vreunul dintre pustnicii căzuţi sub înrâurirea acestui demon nu a primit gânduri de desfrânare, nici nu şi-a părăsit locuinţa din pricina akediei, acesta a primit fecioria şi răbdarea care vin din cer, şi fericit este, fiind părtaş unei asemenea fericiri. Iar cei care aleg locuirea cu mirenii, fiind dintre cei ce făgăduiesc să-L cinstească pe Dumnezeu, trebuie să se păzească de acest demon, pentru că eu mă ruşinez de oameni să spun sau să scriu mai multe despre acesta" (*Cog* 11).

[129] Infinitivul ἐνθυμηθῆναι este al verbului ἐνθυμοῦμαι, ale cărui sensuri sunt: „a pune la inimă, a cerceta cu atenţie şi raţiune", dar şi „a readuce în minte ceva, a-ţi aminti". Cu această constelaţie de sensuri, termenul denumeşte, în textul nostru, o anume formă de meditare la bine, mai precis la virtuţi, după cum se spune în continuarea capului. Pentru a le dobândi, trebuie mai întâi să cunoaştem în ce constau, cum şi când se împlinesc „bine", iar apoi să ne amintim să le lucrăm potrivit cu împrejurările. Din aceste considerente, am optat pentru o traducere care dezvoltă pe larg aceste latenţe semantice ale originalului. Faptul că prin „bine" este denumită „orice fel de virtute" dezvăluie că gândirea Părinţilor filocalici nu e o morală seacă, nici o arhivă de norme şi obligaţii, ci exprimarea şi tâlcuirea dinamismului conlucrării voinţei şi alegerii libere a omului cu harul dumnezeiesc necreat. Virtuţile sunt C 81

tocmai expresia acestei conlucrări, îndumnezeitoare pentru om, înomenitoare pentru Dumnezeu.

[130] Dacă în urcuşul către virtute lipseşte prima treaptă, anume cunoaşterea şi amintirea binelui concretizat în virtuţi, nu vor putea fi atinse nici celelalte trepte. E semnificativ faptul că prima treaptă e legată de catehizarea prin cuvânt a ucenicilor şi pretinde, ca pas următor, amintirea şi meditarea la binele şi la virtuţile despre care ucenicul a primit învăţătură. Avem aici, de fapt, o primă formă de lucrare a lui μελέτη, a studiului şi a meditaţiei duhovniceşti. Exerciţiile spirituale de memorizare şi de focalizare a atenţiei pe aceste elemente sunt legate, prin urmare, de prima treaptă a asimilării virtuţilor şi cuprind: exerciţii ascetice, precum meditarea, citirea şi recitarea meditativă a unor texte biblice şi ascetice, scriere şi copiere a unor precepte etc.

C 83 [131] Construcţia verbului μετανοέω cu dativul persoanei a început să desemneze, tocmai în epoca redactării textelor „ucenicilor", faptul prosternării înaintea cuiva, fie în semn de cerere de iertare, fie ca dovadă a unei cinstiri pline de evlavie. Aşa, de exemplu, Avva Visarion, după ce s-a rugat, a trecut râul „pe jos", iar ucenicul său, Avva Dulas, i-a făcut metanie (μετενόησε αὐτῷ) (Visarion 2, *PG* 65, 104), gest exprimat printr-o construcţie identică celei din textul nostru, dar străină uzului clasic şi chiar lui Evagrie.

C 84 [132] Proasta conservare a textului face dificilă înţelegerea sa integrală. Rămâne totuşi vizibilă precizarea esenţială că păcatul începe deja prin războiul minţii într-o reprezentare pătimaşă, stare denumită ulterior συγκατάθεσις. Despre pocăinţa minţii, *vide supra* c. 68 şi n. 111, pp. 182-183.

[133] Sunt folosiţi doi termeni distincţi pentru a denumi C 85
două lucrări distincte ale minţii: cea a înţelegerii (τὸ νοεῖν) şi cea a vederii (τὸ βλέπειν). În amândouă, mintea operează cu reprezentări, ceea ce face ca rugăciunea în Duh să nu fie nici una din cele două activităţi ale minţii. Distincţia fundamentală va fi dezvoltată de Sfântul Grigorie Palama în disputa cu Varlaam. Dacă pentru νοέω sensurile sunt mai numeroase şi ţin de desfăşurarea activităţii mentale („a gândi", „a înţelege duhovniceşte", „a sesiza cu simţurile", „a desluşi", „a pricepe", „a cunoaşte", „a recunoaşte", „a inventa"), pentru βλέπω, semnificaţiile se restrâng la actul percepţiei vizuale fizice („a privi", „a vedea", „a ţintui cu privirea"). Intenţia textului pare să fie descrierea a două tipuri de activitate a minţii: primirea de reprezentări prin văz şi, respectiv, prin contemplaţie. Ca urmare, mintea are două categorii de reprezentări mentale, νοήματα, prima constând din cele ale obiectelor fizice care o şi întipăresc şi îi dau o formă, iar prin aceasta o împiedică de la rugăciunea în Duh (*Or* 57; 62). A doua categorie de νοήματα provine din contemplaţia naturală secundă şi primă, despre care Evagrie spune că „nu întipăreşte mintea" (*Cog* 41), chiar dacă, terminologic, aceste reprezentări mentale sunt desemnate cu acelaşi termen, νόημα. Atingerea rugăciunii imateriale şi în Duh pretinde însă retragerea minţii până şi din reprezentările primite prin contemplaţia duhovnicească naturală, chiar dacă acestea nu-i dau nicio formă, nici nu o întipăresc. Miza acestei antropologii, în care nu încape niciun loc pentru o mistică antropomorfită, este vederea, „în vremea rugăciunii, a fericitei lumini a Sfintei Treimi" (*Cog* 42), la care însă nu se poate ajunge „dacă nu se va ridica mai presus decât contemplaţia firii trupeşti" (naturală) (*Or* 58).

[134] Cap cu un conţinut antiantropomorfist bine definit, dar nu în ton polemic. Deşi afirmată discret, după tulburările sângeroase ale primei dispute origeniste, teologia alexandrină antiantropomorfistă s-a impus, în scrierile filocalice, drept singura cale spre adevărata vedere a lui Dumnezeu „Cel fără formă".

C 86 [135] Monahul lăuntric „s-a retras din patimi", întrucât ele leagă mintea de lucruri şi o împiedică de la contemplare şi rugăciune curată. Toată lupta urmăreşte atingerea rugăciunii imateriale, văzătoare a luminii necreate a Sfintei Treimi. Sfântul Maxim articulează aceste elemente într-un singur cap: „Cel ce s-a lepădat de lucruri, de pildă, de femeie şi de bani şi de celelalte, a făcut pe omul din afară monah, dar încă nu şi pe cel dinlăuntru. Iar cel ce s-a lepădat şi de reprezentările pătimaşe ale acestora l-a făcut şi pe omul dinlăuntru, care este mintea. Pe omul din afară îl poate face cineva uşor monah, numai să vrea. Dar nu mică e lupta care se cere pentru a-l face monah pe omul dinlăuntru" (*CD* IV, 50).

C 87 [136] Regăsim aici ecourile clare ale atitudinii Părinţilor din pustia egipteană, pentru care cuvântul duhovnicesc era cuvânt de mântuire. În aceeaşi cheie, Avva Evagrie învaţă că monahii care s-au învrednicit de cunoaştere duhovnicească prin propria experienţă sunt datori „să vorbească şi monahilor, şi mirenilor despre vieţuirea cea dreaptă şi să le lămurească pe părţi acele învăţături ale contemplaţiei naturale şi ale *theologiei*, fără de care nimeni nu va vedea pe Domnul" (*Gn* 13). Chiar şi în această situaţie, Avva Evagrie îndrumă la discernământ în oferirea învăţăturilor, întrucât, uneori, „cei care ne întreabă nu sunt vrednici să audă" (*Gn* 23), adică nu au măsura duhovnicească adecvată înălţimii răspunsului pe care îl pretinde

întrebarea lor. O altă categorie în faţa căreia Evagrie recomandă prudenţă în răspunsuri sunt „ereticii şi certăreţii", pe care „trebuie să-i mustrăm când se amestecă [în discuţii] la vreme nepotrivită şi obiectează împotriva cuvântului" (*Gn* 26). Avertismentul privind adecvarea învăţăturii oferite de dascăl cu măsurile duhovniceşti ale elevului aparţine unui context în care învăţătura era parte integrantă a vieţii, se concretiza în ea, situaţie devenită treptat, de-a lungul vremii, ideal.

[137] „Ceva ajunge necurat fie din cauza folosirii nepotrivite, C 89
fie din pricina răutăţii", scrie Avva Evagrie (*KG* II, 75), arătând că necurăţia minţii este, pe de o parte, urmarea folosirii lucrurilor neconform cu *logosul* lor, iar, pe de altă parte, este întreţinută de absenţa discernământului. Pentru raporturile sănătos-pătimaş, minte-lucruri, *vide supra* c. 54 şi n. 90, pp. 168-169.

[138] Locuţiunea „şi aşa mai departe", τὰ ἑξῆς, este intens uti- C 90
lizată de redactori sau de copistul care a realizat rezumatul şi face loc presupunerii că restul textului, mai ales citările biblice, par cunoscute cititorului. La fel şi în *Disc* 98, 5; 148, 3; 157, 9.

[139] Invidia între cei asemănători e o realitate psihologică crudă, semnalată încă de Hesiod: „Olarul pizmuieşte pe olar, poetul pe poet şi săracul pe cel sărac" (*Munci* şi *zile*, v. 25) şi exploatată de Platon în *Lysis* (215d-e), pentru a susţine, dialectic, teza prieteniei înjghebate între contrarii, nu între asemănători. Ca reflex al temei invidiei apărute între cei asemănători, în c. 127 va fi reluată tema prieteniei între cei care-şi sunt asemănători prin prietenia cu Dumnezeu (*vide infra* n. 188, p. 217). Invidia în lumea celor cu preocupări duhovniceşti, mai ales în cea a monahilor, poate atinge chiar şi persoane ajunse pe

trepte înalte, „îndreptându-se spre cei ce au atins cunoştinţa duhovnicească" (Maxim, *CD* IV, 61). Literatura monahală reţine suficiente istorisiri despre monahi din pustie roşi de invidie, cum a fost acel Heron, care îl pizmuia pe Avva Evagrie, deoarece era un povăţuitor duhovnicesc căutat, în timp ce lui, cu toate ştiinţa sa de carte, nu-i deschidea nimeni uşa pentru sfat (Paladie, *HL* 26).

C 91 [140] „Cele care contribuie la dobândirea gnozei" sunt faptele ascetice.

C 92 [141] „Păcatul monahului este consimţirea gândului cu plăcerea neîngăduită", precizează Evagrie (*Pr* 75), arătând că, pentru adevăratul monah, câmpul de luptă este lăuntric, iar scopul este scoaterea minţii de sub influenţa oricărei plăceri pătimaşe.

C 93 [142] Φυσικὴ κατάστασις este, în acest context, starea naturală a omului căzut în păcat, a cărui fire boleşte de patimi şi are nevoie de tămăduire. Îngrijirea se realizează prin metodele ascetice proprii etapei făptuirii, proces care ţinteşte spre curăţirea de patimi şi este numit aici „îmbunătăţire". Lipsa îngrijirii duce la o stare mai rea, textul lăsând să se înţeleagă că nu există oprire într-o anumită stare, ci o necontenită transformare fie înspre mai bine, fie înspre mai rău.

[143] Deşi inseparabile, cele trei puteri ale sufletului pot avea o preponderenţă distinctă una de cealaltă, astfel încât starea sufletească într-un anume moment este expresia puterii sufleteşti a cărei activitate este preponderentă atunci. De aceea textul vorbeşte aici despre „stări" ale sufletului raţional, nu despre „părţi", aşa cum suntem obişnuiţi.

[144] Stării sufleteşti în care se exprimă activitatea preponderentă a uneia dintre puterile sufleteşti i se adaugă o multitudine de alte stări sufleteşti, fie bune, fie rele, generate de „înţelesurile comune". Acestea sunt reprezentate de tot ceea ce mintea primeşte ca informaţie de la simţuri şi de la amintire, şi care alterează, potrivit cu natura lor, starea sufletească.

[145] În c. 98 se va preciza că influenţa demonilor asupra sufletului se realizează prin modificarea stării umorale a omului, asupra căreia ei pot acţiona prin atingerea de trupul nostru. Pentru amănunte privind această stare sau κρᾶσις, vezi capetele 27, 98, 113, şi 152 şi notele aferente: n. 48, pp. 146-148; n. 150, p. 202; n. 165, p. 206; n. 217, p. 227. C 94

[146] „Cele care pot primi [manifestarea] mâniei", τὰ ὀργῆς δεκτικά, sunt, potrivit contextului, toate acele lucruri pe care omul le pofteşte şi, fiindcă nu le poate dobândi, fie se mânie, fie se întristează.

[147] Sfântul Maxim Mărturisitorul adaugă că ceea ce pedepseşte Scriptura este „lipsa de măsură" şi că ea, prin învăţăturile ei, „îndreaptă lipsa de judecată" (*CD* IV, 66). Pedeapsa priveşte excesul şi reaua folosire, iar învăţăturile ţintesc la formarea unei cugetări nepătimaşe. C 95

[148] Aici l-am tradus pe θυμός prin „iuţime", pentru că desemnează partea irascibilă a sufletului, care, pusă în lucrare, se manifestă ca mânie sau furie – ὀργή. Pe de altă parte, termenul ἕξις este folosit aici pentru a denumi starea acestei puteri a sufletului, care exprimă dispoziţia spre ceva. În raport cu acestea, „furia (ὀργή) este mişcarea şi punerea ei în lucrare", adică actualizarea C 96

acestei dispoziţii. Pentru analiza în detaliu a termenului ἕξις, *vide supra* c. 71 şi nota aferentă: n. 117, pp. 184-185.

C 97 [149] În *Cog* 1, Avva Evagrie arată că există un complot al demonilor care se împotrivesc făptuirii, începându-şi atacurile de la cele trei patimi principale: îmbuibarea pântecelui, iubirea de argint şi iubirea de slavă omenească. „Toţi ceilalţi demoni umblă în urma acestora, luându-i în primire pe cei răniţi" de demonii specializaţi în primele trei feluri de păcate. Dincolo de scopul imediat al săvârşirii unui păcat, există scopul întunecării şi orbirii minţii omului, aşa încât să nu mai poată nici primi lumina dumnezeiască, nici discerne între bine şi rău.

C 98 [150] Asupra semnificaţiilor sintagmei „stare umorală", *vide supra* c. 27 şi nota 48, pp. 146-148. Aici ni se dezvăluie stratagema, bine cunoscută asceţilor din pustie, prin care demonii încearcă să influenţeze indirect mintea, acţionând asupra „stării umorale" prin atingerea de trup. În această perspectivă trebuie înţelese violentele ispite trupeşti despre care citim în vieţile cuvioşilor, ispite prin care demonii încearcă să întrerupă lucrarea lăuntrică a rugăciunii.

[151] În c. 152 se va vorbi în detaliu despre felurile în care demonul desfrânării reuşeşte să strecoare în minte gânduri şi imagini pătimaşe.

C 99 [152] Avem aici o definiţie filocalică a virtuţii, diferită de cea aristotelică, înţeleasă ca medie între două extreme. Definiţia ascetică presupune revelaţia supranaturală, consemnată în Sfânta Scriptură şi tâlcuită în scrierile Părinţilor, care „ne învaţă să folosim cu bună judecată lucrurile [...], prin care întrebuinţare

se curăţeşte starea sufletului" (Maxim, *CD* IV, 91). Am văzut, în c. 14, că „virtutea şi gnoza sunt patria minţii curate" (*vide supra* n. 28, pp. 130-131), la care trebuie adăugate precizările Avvei Evagrie, care arată că prin virtuţi mintea le contemplă pe cele inteligibile, aşa cum prin simţurile trupeşti percepe lucrurile fizice (*S* 5 *la Prov* 1, 7). Având rolul simţurilor pentru minte, virtuţile sunt legate de contemplaţie şi de cunoaşterea duhovnicească şi, de aceea, o virtute care nu conduce la contemplaţie este nedeplină, nu şi-a atins scopul. Deşi destinate susţinerii contemplaţiei, virtuţile, avertizează Evagrie, se nasc din fapte şi luptă duhovnicească: „Nu există virtute fără război duhovnicesc" şi nici fără fapte ascetice, lucru pe care îl arată şi etimologia termenului ἀρετή, „virtute", format de la cuvântul ἀριστεία, care înseamnă „fapte de bărbăţie" (*Eul* 3).

[153] Distincţia între psalmodie şi rugăciune le era bine cu- C 100
noscută monahilor din vechime, prima desemnând rostirea de psalmi cu o voce joasă, fie într-un ritm alert, fie într-unul meditativ (*Eul* 9), lucru care „ţine de înţelepciunea cea de multe feluri", iar cea de-a doua, adică rugăciunea, reprezintă „începutul cunoştinţei imateriale şi nediversificate" (*Or* 85). De aceea lucrarea rugăciunii neîmprăştiate este mult mai grea decât cea a psalmodierii, în timpul căreia mintea poate depăşi cu greu multitudinea de imagini ivite prin cuvintele psalmilor. Pentru a atinge rugăciunea contemplativă, monahul are nevoie de multă atenţie în vieţuirea sa de peste zi, astfel încât, în timpul nopţii, când e momentul cel mai prielnic pentru primirea darului rugăciunii imateriale, mintea să nu-i fie tulburată de nicio patimă sufletească sau trupească, datorită căreia, prin proiectarea unor imagini mentale, este împiedicată vederea pe care harul doreşte să i-o dăruiască nevoitorului.

C 101 [154] Pentru a dobândi starea de sănătate sufletească nu este suficientă simpla mărturisire a păcatelor, ci e nevoie și de o pocăință pe măsura lor (*cf.* MARCU ASCETUL, *LD* 58). Un semn al iertării și al efectului curățitor pe care îl are pocăința este dispariția din minte a imaginilor pătimașe și, așa cum precizează capul de față, posibilitatea nevoitorului de a-și aminti, fără patimă, de păcatelor făcute mai înainte. *Vide* c. 32, n. 56-57, pp. 151-152 și c. 111, n. 164, p. 206.

C 102 [155] O altă formulare a conținutului celor trei etape mari ale urcușului duhovnicesc: făptuirea, contemplația naturală și *theologia* sau contemplarea Sfintei Treimi. Schimbările suferite de mintea ascetului, în drumul său spre nepătimire și contemplație, vor fi detaliate în scurtul, dar esențialul cap 147.

C 103 [156] Apostolii Pavel și Matei sunt dați ca exemplu de oameni în care, deși exista răutatea, denumită „neghină", totuși se găsea în latență și binele, numit în text „grâu". Convertirea lor a făcut, pe de-o parte, inoportună smulgerea neghinei și, pe de altă parte, a creat condiții pentru ca grâul să crească. În amândouă cazurile întâlnim o convertire deplină, urmare a chemării lui Hristos și a experierii dumnezeirii Lui. Lecția acestui cap, deși neformulată, se lasă descoperită prin meditare: pocăința, ca întoarcere de la răutate la virtute și de la neștiință la cunoștința duhovnicească, Îl oprește pe Dumnezeu să îngăduie venirea pedepselor cuvenite pentru păcat. Ideea convertirii ca întoarcere de la răutate la bine și de la necunoaștere la știință circula în mediul intelectual alexandrin, vehiculată de stoici și neoplatonici, potrivit lui Clement Alexandrinul: „Stoicii spun că reîntoarcerea la cele dumnezeiești se săvârșește prin schimbare; se schimbă sufletul ca

să ajungă la înțelepciune. După Platon, sufletul, făcând o mișcare circulară spre cele mai bune, întoarce spatele întunericului" (CLEMENT, *Stromate* IV, VI, 27.3).

[157] Textul pare adresat mai ales celor din etapa făptuirii, C 104
pentru care Hristos este împărat, iar ei se află în starea de robi. Hristos lucrează nemijlocit asupra lor în trei feluri: oprind robia față de păcatele cu fapta, împotriva cărora omul singur este neputincios; oprind asupririle gândurilor pătimașe, care asaltează mintea încă nedespătimită; dând minții putere să nu se lase târâtă de imaginile mentale care-i vin din amintire, din simțuri și de la demoni.

[158] Printr-o analogie cu vederea fizică, textul explică în ce C 105
fel contemplația sau vederea duhovnicească este îndatorată ajutorului îngeresc, pentru ca omul să le poată vedea pe cele mai presus de fire.

[159] Femeia, ca tovarășă de viață, este folosită aici ca o ima- C 107
gine a dispozițiilor durabile și statornice lăuntrice, bune sau rele (ἕξις), din care se nasc virtuțile sau păcatele, tot așa cum dintr-o soție bună se nasc copii buni, iar dintr-una „de alt neam", adică necredincioasă, se nasc copii răi.

[160] Amestecul acestora are drept rezultat „starea umorală C 108
a trupului nostru" (κρᾶσις τοῦ ἡμετέρου σώματος – c. 98).

[161] Există și o stare umorală a sufletului (κρᾶσις τῆς ἡμετέρας ψυχῆς), rezultat al amestecului diferitelor virtuți, stare care fluctuează la fel ca cea trupească, potrivit cu preponderența uneia sau alteia dintre virtuțile alcătuitoare.

C 109 [162] Acest cap provine, așa cum arată *Florilegiile damaschiniene*, din capul 315 al colecției originare, un text evident mai amplu. Observația, aparținând editorului francez P. Géhin, susține încă o dată teza că textul din manuscrisul *Benaki* este doar un extras, cel mai consistent dintre cele cunoscute azi.

[163] În tradiția alexandrină, Sfântul Clement afirmase că „nu ne temem de Dumnezeu, ci ne temem să nu cădem de la Dumnezeu" (*Stromate* II, 40, 20). Avva Dorotei, un autor fără îndoială evagrian, distinge între frica de Dumnezeu a începătorilor, care e frica de chinuri, și frica desăvârșită. Aceasta din urmă nu e la îndemâna oricui, ci e proprie celui care „a gustat din dulceața de a fi împreună cu Dumnezeu și îi este frică să nu cadă din ea, îi este frică să nu fie lipsit de ea. Aceasta este frica desăvârșită" (DOROTEI, *Învățături* IV, 1).

C 111 [164] Învățătura din acest cap trebuie completată cu cea din c. 32 și 101.

C 113 [165] Deși oamenii au o natură comună, totuși, ca întrupări concrete ale ei, sunt diferiți prin proporțiile variabile ale elementelor alcătuitoare. Aceste elemente sunt cele materiale, pentru trup, și virtuțile, pentru suflet. Regăsim aici o prelungire a învățăturii despre „starea umorală" din c. 98 și c. 108 (*vide supra* n. 150, p. 202; respectiv n. 160-161, p. 205).

[166] Expresia τὸ ἐφ'ἡμῖν aparține filozofiei stoice, în al cărei sistem distincția între lucrurile care „depind de noi" și cele care „nu depind" (τὸ μὴ ἐφ'ἡμῖν) a jucat un rol esențial. Apărută ca atare în *Manualul lui Epictet* (50-138), redactat în secolul al II-lea de Arian, discipolul acestuia, ea a stârnit, patru

secole mai târziu, și interesul lui Simplicius, un comentator neoplatonic al lui Epictet. Expresia era menită să desemneze întreaga sferă a libertății și a responsabilității omului, rădăcinile ei putând fi urmărite până la Aristotel (*Etica nicomahică* III, 5, 1112-31.2). Dacă însă, pentru Aristotel, lucrurile care depind de noi sunt acele acțiuni pe care le putem face sau nu, pentru Epictet, „cele care depind de noi" sunt doar realitățile universului interior: actele psihice și cele trei activități ale sufletului: rațională, impulsivă și deziderativă. Pentru Epictet, nu țin de noi trupul, contextul social în care ne naștem, țara etc. De noi țin însă gândurile pe care le cultivăm, și nimeni și nimic nu-l pot sili pe adevăratul filozof să gândească altfel decât vrea. Conștientizarea libertății interioare și păzirea ei sunt bunul suprem la care conduce asceza filozofică. De bună seamă că accentul lui Epictet pe atenția la propria minte și la felul în care ea își cultivă gândurile a atras atenția unor autori creștini, care au împrumutat expresia τὸ ἐφ'ἡμῖν ca pe una care desemna deja un anume fel de libertate interioară. Regăsim formula în scrierile evagriene *S* 15 *in Prov* 1, 30[1]; *S* 43 *in Prov* 4, 8[1] și *Pr* 6, unde se precizează foarte clar că „ține de noi ca gândurile rele să zăbovească sau să nu zăbovească, să miște sau să nu miște patimile". Libertatea nu e înțeleasă ca îngăduință de a face orice, ci ca o putere harică de a ne opune răului și de a ne lipi activ de bine, prin alegere cumpănită și luptă sprijinită de har. E o concepție dinamică asupra libertății, care înseamnă să mă lupt pentru a rămâne între hotarele dumnezeieștii Revelații. Până la urmă, spațiul acestei libertăți este cel al trezviei, libertatea creștină dovedindu-se indisolubil legată de exersarea trezviei.

[167] În întregul său, capul afirmă diversitatea sufletească și trupească a oamenilor, datorată proporțiilor diferite în care se

combină elementele alcătuitoare ale trupului, respectiv virtuțile sufletului fiecărui om în parte. Harismele duhovnicești corespund întotdeauna unor înzestrări trupești și sufletești ale primitorului și, de aceea, există mai multe feluri de a întrupa fericirea și de a pune în lucrare harismatică darul Sfântului Duh de la Botez.

C 114 [168] Reamintim că, în grecește, substantivul „minte" este masculin.

[169] Πεποίωται, formă medie a lui ποιόω (adeseori confundat cu foarte cunoscutul și folositul ποιέω, „a face"), are sensul de „a fi înzestrat cu o anume însușire". Astfel, însușirea minții de a primi gnoza lui Dumnezeu, adică de a se uni cu El, o îndreptățește la numele de „fiu".

[170] Chipul dumnezeiesc din om are capacitatea de a primi gnoza, fiind localizat în minte: „Mintea este chip al lui Dumnezeu nu pentru că e netrupească, ci pentru că este primitoare a Sfintei Treimi" (*KG* VI, 73).

C 115 [171] Chiar și monahul ajuns la nepătimire continuă împlinirea faptelor ascetice, dar fără să mai fie tulburat, „în vremea făptuirii", de imagini pătimașe.

[172] „Păcatul gnosticului este cunoștința mincinoasă a lucrurilor înseși ori a contemplațiilor lor, născută dintr-o patimă oarecare sau pentru că cercetarea nu s-a făcut în vederea binelui" (*Gn* 42).

C 116 [173] Arătând, în *Cog* 2, că „mintea, din pricina tulburării acestor puteri sufletești, curvește și se luptă în cuget", Evagrie

precizează două simptome ale tulburării părților irascibilă și poftitoare ale sufletului. Însă pentru „ucenicii" săi tardivi, aceste manifestări sunt prilejul accentuării unui avertisment: tot ce facem întru ascunsul inimii este văzut fie de îngeri, fie de Dumnezeu.

[174] Provenit din verbul κατανύσσω, „a împunge", „a perfo- C 117
ra", „a mișca", substantivul κατάνυξις a devenit, în literatura filocalică, un adevărat termen tehnic, prin care se desemnează o stare în care inima începe să simtă lucrarea curățitoare a harului. Lexiconul de greacă patristică al lui Lampe dă, pentru κατάνυξις, sensul de „străpungere", iar dicționarul lui Montanari oferă echivalențele „pocăință" și „regret", consemnând încetățenirea acestui termen în uzul patristic. Avva Evagrie enumeră starea de străpungere alături de smerita-cugetare, de lacrimi, de dorul nemărginit după Dumnezeu și de râvna nemăsurată printre semnele care definesc împreună starea pașnică, provenită din semințele naturale, sub înrâurirea harului. Aceste semne sunt fundamentale pentru a o deosebi de o altă stare pașnică, asemănătoare ei, dar venind de la demoni și urmată de slavă deșartă și mândrie. Străpungerea este un element prezent în aproape toate manifestările vieții duhovnicești. Ea însoțește adevărata simțire duhovnicească, descrisă ca „adunare a minții unită cu evlavia, cu străpungerea, cu durerea sufletului întru mărturisirea greșelilor, cu suspine negrăite" (*Or* 43). Autorii isihaști bizantini au inclus constant străpungerea între elementele definitorii ale practicării Rugăciunii lui Iisus, subliniind că „curăția inimii și starea de străpungere neîncetată înaintea lui Dumnezeu trebuie păzite printr-o astfel de lucrare" (Filotei, *Capete*, c. 36). Sfântul Grigorie Palama descrie, la rândul său, o „străpungere arzătoare, prin care cele ale rugăciunii depășesc patimile și gândurile" (Palama, *Capitole*, c. 1).

C 118 [175] Atât aici, cât și în c. 49, întâlnim substantivul τὸ αὐτεξούσιον, tradus prin „libertate de alegere“. Cuvântul indică un dar dumnezeiesc, nu rezultatul vreunei deliberări a omului, și trebuie distins de ruda sa semantică, προαίρεσις, care denumește alegerea făcută pe temeiul unei deliberări, cuprinzând și nuanța dorinței săvârșirii faptei. În *Cog* 19, Avva Evagrie arată că pricina păcatului nu sunt nici materia, nici mintea, nici reprezentările mentale ale lucrurilor, „ci o plăcere oarecare urâtoare de oameni, născută din libertatea de alegere (τὸ αὐτεξούσιον) și care silește mintea să se folosească rău de fâpturile lui Dumnezeu“. Tâlcuind textul din Pilde 18, 21: „Moartea și viața sunt în puterea limbii, iar cei care o stăpânesc îi mănâncă roadele“, Avva Evagrie comentează: „Sufletul este primitor și al morții, și al vieții, iar din aceasta putem dovedi libertatea lui de alegere (τὸ αὐτεξούσιον)“ (*S* 186 *in Prov* 18, 21). În *Epistola* 63, păstrată cu numărul 8 în colecția de *Epistole* ale Sfântului Vasile cel Mare, Avva Evagrie arată că „făpturile cugetătoare pot să se decidă pentru mai rău sau pentru mai bine, întrucât au libertatea de alegere, în timp ce Fiul nu poate face așa ceva, de unde reiese că nu este creatură, iar dacă nu e creatură, e deoființă cu Tatăl“. Așadar, libertatea de alegere caracterizează ființele raționale.

C 119 [176] Dicționarele disting două domenii distincte care subscriu sensurile lui ὑπόστασις fie ideii de acțiune, fie celei de lucru. Ca acțiune, ὑπόστασις denumește procesul de aflare sub ceva, pentru a susține sau a sprijini. Ca lucru, ὑπόστασις denumește ceea ce rămâne pe fundul unui vas sau al mării, dar și originea, nașterea, substanța, esența, realitatea concretă în care se întrupează ceva; în teologie, este un termen tehnic pentru persoană. Contradicția cu capetele 35-36, legate de

caracterul lipsit de ipostas al răului, este doar aparentă, așa cum arată și editorul francez. Cu toate acestea, redarea lui ὑπόστασις ca *substance* (fr.) este o opțiune greu de susținut, încă și mai greu de acceptat. Echivalența aleasă în traducerea noastră urmărește evidențierea faptului că răutatea nu are o esență de sine stătătoare, ci se întemeiază în sufletul rațional pe „mișcarea spre cele rele a libertății de alegere“, cum s-a spus în capul precedent.

[177] Principiul potrivit căruia „niciun lucru nu primește calități contrare în unul și același moment [...], neexistând nimic care să fie calificat în feluri contrare în unul și același timp“, a fost formulat de Aristotel (*Categorii* 6a) și aplicat de Evagrie în *Pr* 18: „Nu este cu putință ca viața și moartea să existe în același timp.“

[178] „Veacul viitor“ este eshatonul, textul referindu-se la pri- C 120
mirea de către păcătoșii nepocăiți a pedepsei veșnice, împreună cu trupul. În construcția „nu vei ieși de acolo până ce nu vei da înapoi“, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν ἕως οὗ ἀποδώσεις, conjuncția ἕως, „până ce“, nu pretinde un final al acțiunii lui ἐξέλθῃς, „vei ieși“. Întocmai cum Micol, soția lui David, „n-a avut copii până când (ἕως) a murit“ (2 Regi 6, 23), și „nici prorocița Ana, văduvă până la (ἕως) 84 de ani“ (Lc. 2, 37), nu s-a mai măritat vreodată, tot așa nici aici ἕως nu semnifică un final al acțiunii. Observațiile gramaticale ne ajută să ne distanțăm de prejudecata, foarte răspândită, legată de „învățătura lui Evagrie despre apocatastază“, contrazisă de acest text de descendență evagriană, precum și de alte pasaje din scrierile monahului pontic (*KG* IV, 34). Învățătura despre necesitatea eshatologică a firilor raționale de a-și recăpăta trupurile

purtate pe pământ o întâlnim și în *KG* VI, 81, didascalie care contrazice întreaga teorie despre: a) starea originară de „minți pure", neîntrupate; b) căderea ulterioară în trupuri a acestor minți; c) apocatastaza ca revenire *doar* a minților în acea unitate originară pe care ar fi redobândit-o Hristos. Aceste trei idei formează o parte din structura ereziei origeniste din secolul al VI-lea, condamnată la Sinodul V Ecumenic, și de care Evagrie și „ucenicii" săi îndepărtați sunt atât de străini.

C 121 [179] Mielul, ca animal de jertfă, este superior iedului, fiind încărcat și de o foarte clară tipologie hristologică. Aceasta înseamnă că înălțarea unui suflet curat la împărtășirea de gnoză este un lucru mai înalt și mai dificil decât smulgerea unui păcătos din mrejele viciilor și transformarea sa într-un om virtuos. Cu toată această ierarhizare, niciuna dintre aceste acțiuni nu poate fi săvârșită decât de un monah sporit duhovnicește – un gnostic – ajuns la nepătimire și contemplație, care deține în ierarhia nevăzută locul ocupat de arhiereu în cea sacramentală. Prin urmare, lucrarea de povățuire exercitată de îndrumătorul duhovnicesc, de gnostic, corespunde aducerii de jertfe de către arhiereu, lucru pe care îl afirmă Evagrie în mod explicit: „Arhiereu este cel care se roagă lui Dumnezeu pentru toate firile raționale, despărțindu-le, prin mijlocirea lui, de răutate și de neștiință" (*KG* V, 46). Trebuie reținut totodată faptul că, pentru „ucenici", sufletul curat aparține încă ordinii create, în timp ce cunoștința duhovnicească sau gnoza aparține celei a harului necreat. Ne aflăm din nou pe terenul distincțiilor care, mai târziu, vor fi numite „palamite".

C 122 [180] Singura îndreptățire pentru separarea celor unite în planul natural este crearea premiselor necesare atingerii

cunoștinței duhovnicești, care, pentru a se putea împărtăși omului lăuntric, pretinde exclusivitate.

[181] Adverbul ἀναλόγως, „în mod analog, corespunzător", C 123
„prin analogie", se referă, pe de-o parte, la măsura de nepătimire atinsă de ascet, conform cu care va fi și capacitatea sa de străvedere, de contemplare a rațiunilor lui Dumnezeu din creație sau de contemplare a Sfintei Treimi. Pe de altă parte, precizarea „în mod analog" se referă la cunoașterea analogică a lui Dumnezeu din creaturile Sale, cunoaștere care aparține rațiunii umane și domeniului creat. Potrivit Scripturii, „cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria" (Ps. 18, 2), iar „cele nevăzute ale lui Dumnezeu se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din făpturi, adică veșnica Lui putere și dumnezeire" (Rom. 1, 19-20). Întrebat de filozofii alexandrini cum poate trăi în pustie fără mângâierea cărților, Sfântul Antonie cel Mare răspunde: „Cartea mea, o, filozofule, este firea celor create (φύσις τῶν γεγονότων) și o am aici atunci când vreau să citesc cuvintele lui Dumnezeu" (Socrate, *HE* IV, XXIII, 43, *SC* 505, p. 92). Pe lângă acest fel de cunoaștere, Scriptura și Părinții vorbesc depre o cunoaștere a lui Dumnezeu nemijlocită, prin har. Avva Evagrie îi scria unui ucenic că „Împărăția cerurilor nu are nevoie de partea discursivă a sufletului, ci ca el să fie văzător, câtă vreme partea rațional-discursivă se află și în sufletele întinate, în timp ce puterea văzătoare, doar în cei curați" (*Ep* 62). Această perspectivă este comună întregii teologii patristice, pentru care vederea lui Dumnezeu în lumina Sa necreată este adevărata teologie, la care ajung cei despătimiți. A fost numită „calea apofatică a cunoașterii lui Dumnezeu", distinctă de cunoașterea Sa analogică, prezentată drept una extrem de

palidă, de la distanță, mijlocită, întemeiată pe diferite speculații omenești asupra efectelor lucrării lui Dumnezeu în lume, independentă de starea duhovnicească. Scolastica apuseană a făcut din aceasta din urmă metoda, prin excelență, de cunoaștere a lui Dumnezeu, reducând teologia mistică a Sfântului Dionisie Areopagitul la un corectiv adus teologiei afirmative, însă tot de factură discursivă, numit „teologie negativă", prin care nega orice nume atribuit lui Dumnezeu. Astfel, viziunea antinomică și apofatică proprie Părinților răsăriteni a fost pierdută în catolicism, ciocnirea exemplară cu teologia patristică producându-se în timpul disputelor isihaste din secolul al XIV-lea bizantin. Pentru teologii latinizanți, cunoașterea lui Dumnezeu însemna cunoașterea efectelor puterii Lui creatoare sau proniatoare, aflate în raport analogic cu prototipurile din mintea lui Dumnezeu, așa cum le postulase Platon. Sfântul Grigorie Palama arată că tomiștii trebuie fie să admită deosebirea între ființă și energii, fie să nege această deosebire. În primul caz, conform gândirii lor filozofice despre ființă, lumina Schimbării la Față și harul sunt creaturi. În al doilea caz, ei ar trebui să identifice partea cu neputință de cunoscut din Dumnezeu, adică ființa, cu ceea ce este cognoscibil, respectiv energiile, adică ceea ce nu se poate împărtăși cu ceea ce este împărtășibil. În amândouă situațiile, conchide Palama, îndumnezeirea este cu neputință, ambele contrazic tradiția patristică și sunt incompatibile cu experiența vederii luminii dumnezeiești trăite de monahii isihaști (PALAMA, *Împărtășirea dumnezeiască*, c. 147-150).

[182] Cele trei feluri de contemplație consacrate de scrierile evagriene: contemplația naturală secundă, primă și cea a Sfintei Treimi, delimitează tot atâtea zone în care Dumnezeu

poate fi contemplat, fără ca acestea să Îl împartă. Prima este natura corporală, în care sunt contemplate rațiunile dumnezeiești, în etapa contemplației naturale secunde. A doua zonă o reprezintă natura rațională netrupească, contemplată în etapa contemplației naturale prime. Cea de-a treia o reprezintă contemplația Sfintei Treimi, numită de Evagrie „*theologia* sau fericirea ultimă" (*Pr Prolog*). În toate aceste etape ale contemplației, este văzut și primit unul și același Dumnezeu în Treime, împărtășit puterilor văzătoare și primitoare ale sufletului, pe măsura capacității lor de primire. Pentru Părinți, gradele diferite de contemplație nu corespund unor „părți" din Dumnezeu, Care rămâne neîmpărțit. Sfântul Grigorie Palama, acuzat de monahul Varlaam, un bizantin de formație tomistă, că introduce o împărțire în simplitatea firii dumnezeiești atunci când distinge ființa lui Dumnezeu de energiile Lui veșnice și necreate, arată: „Precum soarele, dăruind, fără să se micșoreze, lumină și căldură celor care se împărtășesc de el, are aceste lucrări naturale și ființiale în sine, așa darurile dumnezeiești, aflându-se fără micșorare în cel care le răspândește, sunt lucrări firești și ființiale ale Lui și, prin urmare, necreate" (PALAMA, *KG* 92). Doar pe baza distincției în nedeosebire dintre energiile necreate ale lui Dumnezeu și ființa Sa neîmpărtășibilă poate fi înțeleasă învățătura contemplației gradate, care nu Îl împarte pe Dumnezeu în părți. „Ceea ce se dă spre împărtășire se împarte atunci când cel ce primește se împărtășește doar de o parte. Dar ființa lui Dumnezeu este absolut de neîmpărțit, deci și cu totul de neîmpărtășit. Prin urmare, împărtășirea este a energiei dumnezeiești, dată celor ce s-au învrednicit de harul îndumnezeitor. Energia este aceea care se împarte neîmpărțit, dar nu ființa dumnezeiască, din care izvorăște energia" (PALAMA, *KG* 110).

C 124 [183] Sfântul Maxim Mărturisitorul completează gândul din acest cap, arătând că „chipul celui pământesc sunt păcatele generale [...], iar chipul celui ceresc sunt virtuţile generale, înţelepciunea, bărbăţia, chibzuinţa şi dreptatea" (*CD* II, 79).

C 124 bis [184] Prin „chip dumnezeiesc" trebuie înţeleasă aici starea de asemănare cu Dumnezeu, actualizare şi împlinire a tuturor latenţelor chipului lui Dumnezeu întipărit în om prin creaţie. Or, în c. 118, am văzut că actualizarea chipului în asemănare ţine de alegerea liberă a ceea ce este bine (*vide supra* n. 175, p. 210).

C 125 [185] Cei care „au greşit în privinţa adevărului" sunt, desigur, ereticii, iar capul de faţă reia o teză comună scrierilor patristice: erezia este însoţită de o viaţă lipsită de virtute şi de comuniune cu harul lui Dumnezeu.

C 126 [186] Substantivul σχῆμα, derivat din verbul ἔχω, se pretează la numeroase echivalenţe: „însuşire", „trăsătură", „formă", „aspect", „gest", „atitudine", „acţiune", „faptă". În contextul nostru, trebuie să-l înţelegem pe κράσεσι ca referindu-se la alcătuirea interioară a trupului, iar pe σχήμασι la înfăţişările şi atitudinile exterioare pe care le poate lua trupul prin diferite gesturi, acţiuni, atitudini, purtări. La fel ca amestecurile umorale, şi atitudinile trupului se modifică permanent.

[187] Indicaţia se referă la o treaptă înaltă de rugăciune, „când mintea, din multa dorire după Dumnezeu, parcă ţi se retrage, puţin câte puţin, din trup şi se îndepărtează de toate reprezentările mentale venite de la simţuri, memorie şi starea umorală..." (*Or* 62). Pentru rugătorii obişnuiţi, trupul joacă un rol de neînlocuit pe calea ce duce la rugăciunea imaterială.

[188] După ce, în c. 90, am văzut că între cei asemănători se poate înfiripa invidia, acum ni se dezvăluie un tip de asemănare care nu sfârşeşte în acest păcat: asemănarea prin prietenia cu Dumnezeu. „Numai prietenii lui Dumnezeu sunt prieteni şi între ei" – ni se spune, câtă vreme, în context evagrian, „prietenia este virtutea şi cunoştinţa lui Dumnezeu [...] datorită căreia prietenii Lui sunt şi prieteni unii cu alţii" (*S* 120 *in Prov* 10, 18). Deci, prietenia nu e gândită nici moral, nici ca preferinţă umană pentru cineva, acea atracţie mai mult sau mai puţin raţională datorată activării funcţiei apetitive de care vorbea Platon (*Lysis* 221d-e). În textul nostru, prietenia e prezentată ca stare ontologică de unitate între cei care se împărtăşesc de aceeaşi cunoştinţă a lui Dumnezeu, de aceeaşi gnoză, fie şi în grade diferite. Iar ei sunt prieteni ai lui Hristos, întrucât Îi împlinesc voia şi, de aceea, El le face cunoscute toate cele auzite de la Tatăl (*cf.* In. 15, 15). Substratul hristologic inconfundabil pe care se poate dura prietenia cu Dumnezeu a fost afirmat explicit de Evagrie: „Hristos este adevărul şi prietenia. De aceea sunt prieteni între ei toţi cei care au cunoştinţa lui Hristos. Astfel, Mântuitorul i-a numit şi pe ucenici prieteni, iar Ioan era prietenul Mirelui. La fel şi Moise, şi toţi sfinţii. Şi doar cu acest fel de prietenie sunt între ei prieteni şi prietenii Lui" (*S* 304 *in Prov* 25, 10a). C 127

[189] Crearea omului „după chipul" lui Dumnezeu include receptivitatea sa pentru harul dumnezeiesc necreat, împărtăşit omului prin suflarea care l-a făcut „suflet viu" (Fc. 2, 7). „Înzestrarea pentru toate virtuţile" este capacitatea înnăscută a omului de a primi şi de a colabora liber cu harul, rezultatul acestei colaborări statornice fiind virtuţile. Sfântul Grigorie Palama descrie degradarea antropologică produsă de căderea lui Adam C 128

și urmările ei asupra raportului cu harul: „Pentru că el [Adam] a săvârșit nedreptatea cea mai mare, neîncrezându-se în Ziditorul și crezând pizmașului, s-a aliat cu minciuna, primindu-l pe cel care tăgăduia porunca dumnezeiască și, căzând din harul dumnezeiesc, a ajuns vechi și stricat în loc de nou, fără să mai fie conform cu Dumnezeu, adică după asemănare cu Ziditorul, și nici nu a mai putut să nască urmași asemenea cu Dumnezeu, ci asemenea cu el, vechi și stricați" (PALAMA, *Omilia* 54, 9). Transmisă mai departe neamului omenesc, stricăciunea chipului e tămăduită de Hristos. „Chiar dacă nu vrem", ne naștem cu semințele naturale, a căror prezență îi face și pe cei „din afară" să spună uneori ceva adevărat (*vide supra* c. 10), iar pentru cei botezați, ele sunt temeiul dezvoltării virtuților (*vide* c. 68, n. 111, pp. 182-183 și c. 149).

[190] Începutul împărtășirii de har a omului se află în crearea sa „după chipul lui Dumnezeu" și în suflarea asupra lui a „suflării de viață", prin care „s-a făcut omul cu suflet viu" (Fc. 2, 7). Această particularitate ontologică era însă condiționată de colaborarea omului cu harul, exprimată prin păzirea poruncii și voința de a rămâne exclusiv cu Dumnezeu și în condițiile voii Lui. Căderea nu a distrus deplin acest cadru al devenirii omului la starea destinată lui prin creație, ci doar i-a schimbat condițiile și a introdus un ocoliș. Voința omului căzut e îndrumată prin Scripturi și ajutată de har, „din cauza uneltitorilor", adică a demonilor, care-și continuă lucrarea de ispitire.

[191] Este atinsă problema delicată a raportului dintre har și voința noastră. Detaliile raportului har – libertate, precum și explicitarea necesității absolute a harului, se pot urmări la Sfântul Marcu Ascetul, în scrierile *Despre cei ce cred că se*

îndreptează din fapte, *passim*, și *Despre Botez*, *passim*. O expunere sintetică găsim la Sfântul Nicolae Cabasila: „Pe de-o parte, este ceea ce vine de la Dumnezeu, pe de alta, ceea ce vine din silința noastră; primul lucru e lucrarea exclusivă a Lui, al doilea cere și tragerea noastră de inimă. Dar, mai bine-zis, de la noi e adus doar atât cât e nevoie pentru a păstra harul și a nu-i trăda comoara, nici să stingem făclia deja aprinsă, zic, adică, să nu purtăm cu noi nimic din cele potrivnice Vieții și din cele care conduc la moarte. Pentru că fiecare bine omenesc și fiecare dintre virtuți conduc la a nu folosi cineva sabia împotriva sa însuși" (CABASILA, *Viața în Hristos* I, 16).

[192] Contextul lămurește care sunt cele două binecuvântări primite de oameni de la Dumnezeu: una în planul sensibil – lucrurile materiale, cealaltă în planul inteligibil – rațiunile lucrurilor. Rostul omului e să folosească bine ideile și rațiunile lucrurilor și, așa, să facă uz corect și de lucrurile materiale. Demonii sunt cei care încearcă deturnarea de la uzul corect. Ceea ce urmează e aplicarea acestui principiu la exemple concrete. C 129

[193] Cele două direcții mari de ispitire: fie să folosim rău lucrurile materiale, după ce am acceptat ideile greșite sugerate de demoni, fie să le punem mai presus de cunoștința lui Dumnezeu. Sfântul Maxim include în definiția iubirii această ierarhizare a dispozițiilor lăuntrice: „Iubirea este dispoziția sufletului bun, potrivit căreia el nu preferă cunoștinței lui Dumnezeu nimic din cele ce sunt" (*CD* I, 1).

[194] Adică pe mirean.

[195] Este vorba de monahi.

C 130 [196] Apartenența slavei deșarte de partea poftitoare e menționată în c. 60, în timp ce, în c. 177, ni se spune că ea ține de partea rațională. Având, prin urmare, o natură compozită, slava deșartă se exprimă uneori ca dorință de a primi laude, alteori ca gânduri de mulțumire de sine și de autoadmirație. Cu tot caracterul ei „polimorf" (*Scara* XXI), slava deșartă nu e singura patimă care poate inflama partea poftitoare pentru a o deturna de la scopul ei: „dorința după Dumnezeu" (*S* 6 *la Ps* 37, 10).

[197] Φυσικὸν φίλτρον – afecțiunea pe care sufletul o are în mod natural față de propriul trup – poate hrăni patimile, atunci când omul nu-și asumă dimensiunea ascetică a vieții, așa cum se arată în continuare prin cuvintele: „lipsa conformă cu firea și osteneala".

[198] Ἔνδεια denumește lipsa, nedeplinătatea, starea de privațiune în care se resimte nevoia de ceva anume, iar πόνος, „durere", e un termen general care exprimă osteneala ascetică de orice fel. Prin urmare, sintagma καρτερεῖν ἐν τῇ κατὰ φύσιν ἐνδείᾳ καὶ πόνῳ pare să denumească stăruința cerută ascetului în ostenelile, în lipsurile și privațiunile de tot felul, conforme cu starea actuală a firii umane, care, bolnavă de patimi, are nevoie de un tratament ascetic adecvat.

C 131 [199] Pentru Evagrie, despărțirea minții de rugăciune înseamnă despărțire de Dumnezeu, întrucât planul demonilor este „să despartă mintea de Dumnezeu când Îi stă înainte cu evlavie și cu frică" (*Or* 90). În acest scop, ei nu se dau înapoi să folosească „chiar și o contemplație simplă, amintirea unei imagini pătimașe și gândul unui lucru material".

[200] Chiar dacă demonii nu reușesc de la început să despartă mintea de rugăciune prin contemplații simple, amintiri sau gânduri, totuși ei izbutesc ceva: slăbesc puterile duhovnicești ale omului lăuntric și fac mintea „ușor de abordat" în ziua următoare. Greaca are adjectivul εὐεπίβατον, care se lasă lesne despicat în adverbul εὖ, „bine", și adjectivul ἐπίβατον, „ceva care poate fi abordat, pe care te poți urca", derivat al verbului ἐπιβαίνω, „a păși pe/în", de unde sensul de „a intra". Prin urmare, prin toate uneltirile de peste zi, demonii își înlesnesc intrarea în minte în ziua următoare.

[201] Inima se subțiază prin osteneli ascetice și străpungerea C 135
care vine din pocăința „cu durere a sufletului și suspine nevăzute" (*Or* 43).

[202] Despre partea irascibilă a mai fost vorba în c. 96 (*vide* C 137
supra n. 148, pp. 201-202). Aici avem doar o atenționare privitoare la unica folosire a acestei părți sufletești potrivit voii lui Dumnezeu, conforme cu natura ei: împotriva demonilor. În *Cog* 13, mânia este asemănată cu un câine care nu trebuie lăsat să sfâșie oile, ci doar să alunge lupii.

[203] Sunt arătate câteva trăsături ale gândurilor, care, chiar C 138
dacă nu sunt în mod vădit pătimașe, tot demonice sunt: cel care persistă și cel care face o formă, imagine și mai puternic întipărită și, în general, orice alt gând care pune mintea în mișcare pentru a căuta câștiguri ilicite sau necuvenite (gândul iubirii de arginți) sau pentru a ajunge la legături dubioase cu femei (gândul desfrânării). În c. 140, se va face o distincție suplimentară între gândurile omenești, demonice și îngerești. În *Pr* 55, Evagrie spune că imaginile păcătoase bine definite

sunt semnul „unei răni recente", în timp ce imaginile nedefinite „sunt simbolul unei patimi vechi". Reiese că demonii încearcă prin gânduri să împrospăteze în minte imaginea păcatelor vechi, dându-le un context mai bine trasat și aducând detalii. Chiar dacă Evagrie se referea la stări survenite în somn, subiectul care trăiește aceste stări e același ca în stare de veghe, iar calitatea viselor din timpul somnului o reflectă pe cea a gândurilor din starea de veghe.

C 139 [204] Avem o nouă categorisire a gândurilor: cele pe care le gândește mintea de la sine însăși; cele provenite din influența trupului; cele care nu privesc necesitățile legate de susținerea vieții biologice. Dintre acestea, doar prima categorie e nepătimașă, în timp ce restul sunt pătimașe și „răutăți ale minții". De notat că demonii nu sunt încă prezenți cu sugestiile lor, ci mintea „scoate afară din comoara sa cea rea cele rele" (Mt. 12, 35). Peste această răutate proprie mai există și situația în care demonii își adaugă propria influență, potențând răul deja existent în minte. *Scolia* 60 la c. XV din *Scară* (45 în *PG*) preia acest cap și oferă cititorului un criteriu practic pentru deslușirea răutății care se poate furișa în cutele unor gânduri aparent necesare: „Cele la care ne gândim, fără să aibă legătură cu întreținerea (σύστασις) trupului, sunt și se numesc răutăți ale minții." Descrierea este importantă, întrucât avertizează că omul poate să gândească și să acționeze ca un demon, fără să fie însă aflat sub directa influență a demonilor.

C 140 [205] O altă împărțire a gândurilor în: omenesc, demonic și îngeresc. Cele mai relevante precizări privesc implicarea îngerilor în exegeza duhovnicească a Scripturilor și în descoperirea legilor vieții duhovnicești făptuitoare. Pentru exegeza duhovnicească a

Scripturilor, *vide supra* c. 21 și n. 37, pp. 137-138. În *Cog* 8, Evagrie oferă mai multe detalii despre gândurile îngerești, demonice și omenești, amănunte în posesia cărora a ajuns „după o îndelungată observație". Astfel, cele îngerești dezvăluie rațiunile conform cu care au fost create lucrurile, cele drăcești sugerează o folosire contrară a acestor rațiuni, adică nefirească, iar cele omenești sunt simpla reprezentare în minte a imaginilor lucrurilor, fără a le adăuga o cugetare suplimentară, nici bună, nici rea. Mai practice sunt însă precizările din aceeași scriere *Despre gânduri*, privitoare la modul de izbăvire de gândurile demonice: „Trei [feluri de] gânduri se împotrivesc gândului drăcesc, tăindu-l când zăbovește în cuget: gândul îngeresc, cel care izvorăște din alegerea noastră liberă – când eu înclin spre ce e mai bun – și cel care este produs de firea omenească, de care și păgânii fiind mișcați, își iubesc copiii și își cinstesc părinții. Dar gândului bun i se împotrivesc numai două [feluri de] gânduri: cel drăcesc și cel izvorât din alegerea noastră liberă – când ea înclină spre rău. Iar din firea [omenească] nu iese niciun gând rău, pentru că, la început, n-am fost creați răi, dacă e adevărat cuvântul că Domnul a semănat sămânță bună în țarina Sa (*cf.* Mt. 13, 24). Căci chiar dacă suntem apți să primim ceva [*i.e.* gândurile rele], [asta nu înseamnă] că și avem capacitatea [încă nemanifestată] (δύναμις) a acelui ceva, fiindcă putând noi și să nu existăm, totuși nu avem non-existența ca o capacitate [încă nemanifestată, înnăscută], dacă e adevărat că aceste capacități înnăscute și încă nemanifestate (δυνάμεις) sunt calități, iar non-existența nu este o calitate. Deoarece a fost un timp când răutatea nu era și va fi unul când nu va mai fi, dar nu a fost un timp când nu exista virtute și nici nu va fi unul când nu va exista, pentru că semințele virtuții nu pot fi distruse. Mă convinge [despre aceasta] și acel bogat din

Evanghelie (Lc. 16, 19-31), osândit la iad, care se milostivește de frații săi. Iar faptul de a avea milă este sămânța cea mai frumoasă a virtuții" (*Cog* 31). Și în *Sk* 46 avem tabloul aceleiași lupte: „Gândului bun i se împotrivesc două gânduri: cel drăcesc și cel din alegerea rea, iar gândului rău i se împotrivesc trei gânduri: cel din fire, din alegerea dreaptă și de la îngeri." Deși pentru un modern observația pare neobișnuită, pentru monahii acelor vremi, extrem de preocupați de citirea și tâlcuirea duhovnicească a Scripturilor, prezența și implicarea îngerilor în această lucrare ascetică erau factori constitutivi ai procesului însuși de *lectio divina*, cum a fost el numit în Evul Mediu.

C 142 [206] Capul trebuie citit împreună cu c. 49, unde ni s-a spus că, după ce a fost săvârșit păcatul, rămâne în minte „idolul" lui, adică imaginea păcătoasă, și patima care a dat naștere gândului de la originea păcatului. Astfel, pocăința urmărește ștergerea din minte a „idolilor" păcatelor, care, cu cât sunt mai grele, cu atât lasă întipăriri mai profunde în minte și mai dificil de șters. Imaginile unor păcate vechi sau legate de păcate săvârșite în trecut arată că patima care e la originea lor e încă vie, iar imaginile păcătoase noi sunt semnul unei ispite de moment. În cazul în care acest din urmă atac se manifestă la un monah care-și păstrează rânduiala ascetică, acesta e semnul unei răscoale a patimilor și, prin urmare, remediile sunt cele indicate în *Pr* c. 15-33 pentru fiecare „răutate" în parte, ținând seama de faptul că e prezent „un demon mai puternic" decât cei cu care ascetul era obișnuit să lupte, situație care indică progresul: „Cu cât înaintează sufletul, cu atât mai mari potrivnici urmează în luptă împotriva lui" (*Pr* 59). Dacă atacul urmează unei relaxări a ascezei sau părăsirii programului, el se datorează tocmai acestei „dezertări" a monahului.

[207] Sfântul Maxim Mărturisitorul a preluat acest cap și l-a dezvoltat în *Capetele despre dragoste*: „Dacă vrei să fii drept, dă fiecărei părți din tine, adică sufletului și trupului, cele de care sunt vrednice. Părții raționale a sufletului dă-i citiri, contemplații duhovnicești și rugăciune; părții irascibile dă-i iubire duhovnicească, opusă urii; părții poftitoare dă-i cumințenie și stăpânire de sine; iar trupului, hrană și îmbrăcăminte, singurele necesare" (*CD* IV, 44). C 143

[208] Evagrie a precizat că „toți demonii învață sufletul să fie iubitor de plăcere", mai puțin cel al întristării (*Cog* 12). Ultimul motiv al păcătuirii este tocmai această „plăcere oarecare urâtoare de oameni, născută din libertatea personală și care silește mintea să se folosească rău de făpturile lui Dumnezeu" (*Cog* 12). C 144

[209] Textul trebuie citit împreună cu cel din c. 55, căruia îi aduce completări teologice prin formularea unuia dintre temeiurile ascetice și antropologice ale iubirii de osteneală, denumită tehnic în textele filocalice φιλοπονία.

[210] Pentru monah, nu ajunge ca cercetarea de sine să urmărească doar eventualele păcate săvârșite în exterior, ci trebuie să observe dacă are fie și cel mai mic atașament lăuntric față de vreun lucru material. Orice astfel de atașament împiedică rugăciunea imaterială. C 145

[211] Capul extinde sfera de cuprindere a făptuirii cu care eram până acum familiarizați, incluzând și trei atitudini lăuntrice ale minții față de: 1. cele ale trupului și cele din afara lui; 2. cele dăruite de Dumnezeu; 3. cele lăudate contrar judecății C 146

drepte. Adevăratul făptuitor le disprețuiește pe primele, pe cele dăruite de Dumnezeu știe să le folosească în mod rațional, iar față de cele din urmă nu are nicio împătimire. Aceste atitudini lăuntrice țin încă de făptuire, întrucât formează premisele libertății minții de a fi întâlnită de Dumnezeu, Care revarsă peste ea ploaia harului.

C 147 [212] Cele patru schimbări enumerate reprezintă etapele urmate de minte în drumul ei spre nepătimire și contemplație. Ele trebuie distinse de alte nenumărate feluri de schimbări care apar mereu în viața ascetului, sub influența unor factori foarte diverși. Avva Evagrie a detaliat schimbările esențiale care marchează trecerea de la o etapă duhovnicească la alta în *KG* II, 4, precizând că aceasta este o învățătură tradițională: „Dintre numeroasele schimbări, noi cunoaștem deosebirea doar a patru dintre ele. După Părinți, prima este strămutarea de la răutate la virtute, a doua [este strămutarea] de la nesupunere la contemplația naturală secundă, a treia este înălțarea de la aceasta la cunoașterea firilor raționale, iar a patra este strămutarea din toate acestea spre Sfânta Treime." Tot Evagrie numește mutarea de la starea pătimașă la cea nepătimașă „mica înviere a trupului" (*KG* V, 22), iar mutarea de la neștiință la cunoaștere, la gnoză, o numește „mica înviere a sufletului" (*KG* V, 25).

C 148 [213] Sintagma ψυχῆς ὁλοκληρία trimite la textul din F.A. 3, 16, în care ὁλοκληρία desemnează starea de sănătate, de întregire a puterilor trupești, căpătată de ologul de la poarta templului prin rugăciunea Sfântului Petru. În textul nostru, ea desemnează starea de sănătate a sufletului, care poate acum primi reprezentări mentale simple, lipsite de patimă, și poate contempla tainele cunoștinței duhovnicești în cursul rugăciunii.

[214] „Cel care conlucrează și ajută" este reprezentat, după cum arată contextul, fie de îngerii, fie de slujitorii bisericești, fie, în cazul monahilor, de îndrumătorul duhovnicesc. C 149

[215] Verbul ἀπαντάω, construit cu dativul, ca în textul nostru, are sensul de „a întâlni în luptă", „a se împotrivi cuiva sau la ceva". Ideea sugerată în text este că mintea nu doar „întâlnește" în cursul contemplației patimile și înșelăciunile, ci se și luptă să iasă de sub orice înrâurire a lor, pentru a rămâne numai cu Dumnezeu. C 150

[216] Prihănirea de sine, αὐτομεμψία, este considerată de Părinții filocalici un exercițiu indispensabil pentru înaintarea duhovnicească și, așa cum spune și textul nostru, pentru „paza virtuților". Pentru Sfântul Grigorie Palama, „prihănirea de sine se află întotdeauna împreună cu smerenia sufletului" (Palama, *Xenia*, c. 51). C 151

[217] Dacă în c. 98 ni s-a spus că mintea este cea care, în urma schimbărilor stării umorale aduse de demoni, „fie își iese din fire, fie e făcută să cadă din înălțime, fie învăluie mădularul cu pricina", aici ni se detaliază atacul duhului desfrânării. Ni se spune acum că nu mintea, ci demonul însuși, în mod nemijlocit, produce senzații plăcute, dar desfrânate, prin „învăluirea mădularului cu pricina", reușind astfel, „prin atingerea de trup", să schimbe starea umorală, în urma căreia mintea formează imagini și gânduri pătimașe. Capetele 98 și 152 sunt complementare și, de aceea, trebuie citite și interpretate împreună. C 152

[218] Avva Evagrie acordă o atenție deosebită luptei cu duhul întristării, care, pe lângă faptul că „usucă sufletul, lipsindu-l C 153

drepte. Adevăratul făptuitor le disprețuiește pe primele, pe cele dăruite de Dumnezeu știe să le folosească în mod rațional, iar față de cele din urmă nu are nicio împătimire. Aceste atitudini lăuntrice țin încă de făptuire, întrucât formează premisele libertății minții de a fi întâlnită de Dumnezeu, Care revarsă peste ea ploaia harului.

C 147 [212] Cele patru schimbări enumerate reprezintă etapele urmate de minte în drumul ei spre nepătimire și contemplație. Ele trebuie distinse de alte nenumărate feluri de schimbări care apar mereu în viața ascetului, sub influența unor factori foarte diverși. Avva Evagrie a detaliat schimbările esențiale care marchează trecerea de la o etapă duhovnicească la alta în *KG* II, 4, precizând că aceasta este o învățătură tradițională: „Dintre numeroasele schimbări, noi cunoaștem deosebirea doar a patru dintre ele. După Părinți, prima este strămutarea de la răutate la virtute, a doua [este strămutarea] de la nesupunere la contemplația naturală secundă, a treia este înălțarea de la aceasta la cunoașterea firilor raționale, iar a patra este strămutarea din toate acestea spre Sfânta Treime." Tot Evagrie numește mutarea de la starea pătimașă la cea nepătimașă „mica înviere a trupului" (*KG* V, 22), iar mutarea de la neștiință la cunoaștere, la gnoză, o numește „mica înviere a sufletului" (*KG* V, 25).

C 148 [213] Sintagma ψυχῆς ὁλοκληρία trimite la textul din F.A. 3, 16, în care ὁλοκληρία desemnează starea de sănătate, de întregire a puterilor trupești, căpătată de ologul de la poarta templului prin rugăciunea Sfântului Petru. În textul nostru, ea desemnează starea de sănătate a sufletului, care poate acum primi reprezentări mentale simple, lipsite de patimă, și poate contempla tainele cunoștinței duhovnicești în cursul rugăciunii.

[214] „Cel care conlucrează și ajută" este reprezentat, după C 149
cum arată contextul, fie de îngerii, fie de slujitorii bisericești, fie, în cazul monahilor, de îndrumătorul duhovnicesc.

[215] Verbul ἀπαντάω, construit cu dativul, ca în textul nos- C 150
tru, are sensul de „a întâlni în luptă", „a se împotrivi cuiva sau la ceva". Ideea sugerată în text este că mintea nu doar „întâlnește" în cursul contemplației patimile și înșelăciunile, ci se și luptă să iasă de sub orice înrâurire a lor, pentru a rămâne numai cu Dumnezeu.

[216] Prihănirea de sine, αὐτομεμψία, este considerată de C 151
Părinții filocalici un exercițiu indispensabil pentru înaintarea duhovnicească și, așa cum spune și textul nostru, pentru „paza virtuților". Pentru Sfântul Grigorie Palama, „prihănirea de sine se află întotdeauna împreună cu smerenia sufletului" (PALAMA, *Xenia*, c. 51).

[217] Dacă în c. 98 ni s-a spus că mintea este cea care, în urma C 152
schimbărilor stării umorale aduse de demoni, „fie își iese din fire, fie e făcută să cadă din înălțime, fie învăluie mădularul cu pricina", aici ni se detaliază atacul duhului desfrânării. Ni se spune acum că nu mintea, ci demonul însuși, în mod nemijlocit, produce senzații plăcute, dar desfrânate, prin „învăluirea mădularului cu pricina", reușind astfel, „prin atingerea de trup", să schimbe starea umorală, în urma căreia mintea formează imagini și gânduri pătimașe. Capetele 98 și 152 sunt complementare și, de aceea, trebuie citite și interpretate împreună.

[218] Avva Evagrie acordă o atenție deosebită luptei cu duhul C 153
întristării, care, pe lângă faptul că „usucă sufletul, lipsindu-l

de orice plăcere" (*Cog* 12), chiar și duhovnicească, încearcă să altereze până și pocăința pentru păcate, „aducând mereu în față, la vremea rugăciunii, idolul păcatului". Cea mai directă cale de izbăvire din mrejele acestui „gând" este desprinderea poftei de dorirea oricărui lucru, a banilor, a averilor, a mâncărurilor sau a slavei. Pentru că „nu poate scăpa de demonul întristării decât cel care se lipsește de toate acestea sau poate viețui fără ele" (*Cog* 1). Astfel, remediul cel mai cuprinzător este precizat tot în *Făptuitorul*: „Cel ce fuge de toate plăcerile lumești este un turn de neajuns pentru demonul întristării. Pentru că întristarea este lipsirea de o plăcere fie prezentă, fie așteptată" (*Pr* 19). Există totuși o situație precisă, vizată de Avva Evagrie în *KG* V, 5, în care putem vorbi, împreună cu Apostolul Pavel, despre o întristare „după Dumnezeu, care aduce pocăință spre mântuire" (2 Cor. 7, 9-10). Este vorba de ceea ce Evagrie numește „întristarea minții", care, unită cu lucrarea poruncilor și cu smerenia, „curăță partea pătimașă a sufletului". Unul dintre autorii filocalici care l-au citit, l-au meditat, l-au citat și l-au dezvoltat pe Avva Evagrie este Sfântul Isaac Sirul, în ale cărui scrieri găsim detalierea înțelesurilor expresiei „întristarea minții", altfel enigmatică în laconismul său. Sfântul Isaac notează că „faptele ascetice lipsite de întristarea cugetului sunt ca un trup fără suflet" (*CA* 41, 23-24), dar acest fel de întristare o pot gusta numai cei ajunși la mari măsuri de virtute, întrucât doar „virtutea este maică a întristării din care se naște smerenia, iar smereniei i se dă harul" (*CA* 48, 46). În concluzie, experiența ascetică a Părinților filocalici arată, la fel cum a făcut-o Evagrie, că trebuie lepădată doar „întristarea lumii, care aduce moarte" (2 Cor. 2, 9), în timp ce întristarea minții este intim legată de virtuți. Pentru a deosebi între ele, este nevoie însă de harisma discernământului duhurilor.

[219] Despre treptele dezvoltării păcatului s-a mai vorbit și în c. 56 și 60 (*vide supra* și notele corespunzătoare: n. 92, 93, 94, pp. 169-171; n. 101, p. 176). Aici, textul trimite la imaginea din *Pilde* a desfrânatei pe lângă care poți trece, cu care poți intra în vorbă sau în a cărei casă poți adăsta. Ideile acestui cap pregătesc formularea principială din capul următor. C 157

[220] Este descris felul în care se manifestă „necurăția" potrivit fiecărei trepte duhovnicești în parte: făptuire, contemplație naturală secundă și, respectiv, contemplație duhovnicească imaterială. Necurăția gnosticului este precedată, potrivit *Gn* 42, de ispite în planul subțire al vederii minții: „părerea mincinoasă care se înfățișează minții: despre ceea ce există, ca neexistând, iar despre ceea ce nu există, ca existând, iar despre ceea ce există, ca neexistând așa cum este". Urmare a acestor feluri de ispite, „păcatul gnosticului este cunoștința mincinoasă a lucrurilor înseși ori a contemplațiilor lor" (*Gn* 43). C 158

[221] Sunt descrise primele contemplații naturale de care mintea are parte la începutul vieții contemplative. Harul descoperă minții despătimite a rugătorului prezența și înțelesurile rațiunilor dumnezeiești din fiecare creatură. C 159

[222] Povățuirea duhovnicească cere un om care a trecut prin etapele vieții duhovnicești și cunoaște din experiență modalitățile vindecării patimilor, numite în text „lepră". „Gnosticul" se dovedește a nu fi un simplu erudit, ci un cunoscător al înțelepciunii de taină a lui Dumnezeu (*cf.* 1 Cor. 2, 7). C 160

[223] Sfântul Maxim a pus această constatare de antropologie ascetică în legătură cu lucrarea și efectele poruncii C 161

iubirii: „Patimile părţii irascibile sunt mai greu de biruit în luptă decât cele ale părţii poftitoare. De aceea şi leacul împotriva ei este mai mare, porunca iubirii care a fost dată de Domnul" (*CD* I, 66).

C 163 [224] Pentru Avva Evagrie, desăvârşirea „întru iubire" este rezervată eshatonului, când „Dumnezeu va fi toate în toţi" (1 Cor. 15, 28) şi, de aceea, e firesc ca, în actuala stare trecătoare şi nedesăvârşită a lumii, această deplinătate să nu poată fi atinsă.

[225] Aprecierea propriei stări duhovniceşti, având drept criteriu calitatea relaţiei cu semenii, este înfăţişată de Avva Evagrie în următoarele formule condensate din tratatul *Despre rugăciune*: „Fericit este monahul care-i socoteşte pe toţi oamenii ca Dumnezeu, după Dumnezeu (ὡς Θεόν, μετὰ Θεόν)" (*Or* 121); „Fericit este monahul care vede cu toată bucuria mântuirea şi înaintarea tuturor ca pe ale sale" (*Or* 122); „Fericit este monahul care se socoteşte pe sine lepădătura tuturor" (1 Cor. 4, 13) (*Or* 123); „Monah este cel care s-a despărţit de toţi şi este unit cu toţi" (*Or* 124); „Monah este cel care se socoteşte pe sine una cu toţi, pentru că i se pare că se vede pe sine în fiecare, fără lipsă" (*Or* 125).

C 164 [226] Capul constituie, practic, o exegeză a îndemnului paulin din 2 Tim. 4, 2: ἐπίστηθι εὐκαίρως ἀκαίρως, „stăruie cu timp şi fără timp". Sensurile nou-testamentare ale verbului ἐφίστημι, cu imperativul ἐπίστηθι, sunt felurite: „a sta lângă cineva", „a apărea brusc lângă cineva", „a veni lângă cineva", „a fi atent la cineva", „a fi însărcinat cu o acţiune". Exegeza pleacă de la sensurile literale ale cuvintelor sintagmei, îndemnul la pocăinţă urmând să se facă εὐκαίρως, „la momentul

potrivit", când cineva păcătuieşte, în timp ce cateheza ascetică are rol profilactic, „pentru ca poporul să nu păcătuiască" şi, de aceea, se săvârşeşte ἀκαίρως, adică fără aşteptarea unui motiv sau a unui prilej special. Îndemnul la pocăinţă presupune deci prezenţa personală a păstorului lângă cei povăţuiţi, după cum sugerează sensurile lui ἐπίστηθι, şi adaptarea lucrării sale la împrejurări, cum precizează cele două adverbe. Traducerea lui ἐπίστηθι prin imperativul „stăruie", adoptată şi aici, se situează pe linia tradiţiei „Scripturilor româneşti", fără a putea însă reda sensurile evidenţiate mai sus. Capul dezvăluie existenţa unei exegeze duhovniceşti întemeiate pe sensul literal al textului biblic, de unde şi importanţa lui în istoria exegezei patristice şi monahale.

[227] Substratul ultim al existenţei patimilor se află în voinţa omului de a le alege, datorită plăcerii iraţionale pe care ele o aduc. Asupra importanţei alegerii cumpănite în viaţa duhovnicească, *vide supra* c. 118, n. 175, p. 210. C 165

[228] Ni se explică felul în care unul şi acelaşi păcat se dezvoltă şi afectează mintea, respectiv trupul. Sunt descrise, de asemenea, în linii generale, două metodologii ascetice, corespunzătoare celor două laturi ale omului. În polemica sa cu monahul latinizant Varlaam, Sfântul Grigorie Palama a susţinut importanţa pozitivă a trupului în viaţa ascetică, arătând că legătura dintre suflet şi trup se realizează prin partea pătimitoare a sufletului, adică prin partea sa iraţională, alcătuită din mânie şi poftă. Prin această parte se comunică, atât minţii, înrâuriri ale lumii materiale venite prin mijlocirea trupului, cât şi trupului i se transmit simţiri duhovniceşti şi har, venite de la minte (PALAMA, *În apărarea* II, 2). C 167

C 179 [238] De curând sosiți din lume, începătorii sunt încă îmbibați de duhul ei, au deprinderi și reacții lumești de gândire, de înțelegere, de raportare la tot ce îi înconjoară. Pe lângă această încărcătură lumească împovărătoare, le lipsește experiența luptei cu patimile și cu egoismul, luptă prin care ajung la cunoașterea de sine. De aceea sunt rânduiți și ei printre cei care-și pun încă în mișcare propriile patimi.

C 180 [239] Ajutorul îngerilor, oferit oamenilor pentru sporirea duhovnicească, este adeseori evocat în scrierile filocalice. Astfel, Evagrie scrie: „Osteneala îngerilor este grija pentru sufletele bolnave, ca să le conducă la deplina sănătate" (*KG* III, 46); „Îngerul este o fire rațională lipsită de trup, căreia i s-a încredințat de către Dumnezeu slujirea sfinților «care urmează să moștenească mântuirea» (Evr. 1, 14)" (*KG* V, 7); „Îngerii se bucură de împuținarea răutății, iar demonii, de cea a virtuții. Pentru că unii sunt slujitori ai milei și ai iubirii, iar ceilalți ascultă de mânie și de ură. Primii, când se apropie de noi, ne umplu de contemplație duhovnicească, iar ceilalți, când se apropie, introduc în suflet năluciri rușinoase" (*Pr* 76). Iată câteva texte din autori ulteriori lui Evagrie: „Îngerii ne micșorează patimile, mișcându-ne spre lucrarea virtuților" (Maxim, *CD* II, 69); îngerii „ne slujesc cu gânduri dumnezeiești, cu sprijiniri, cu luminare, cu străpungere, mângâiere, răbdare, îndulcire și cu toate câte mântuiesc, întăresc și refac sufletul nostru" (Ioan Carpatiul, *Capete*, c. 73); „Fiind slujitori ai iubirii și ai păcii, îngerii se bucură de pocăința noastră, [...] se grăbesc să ne umple de contemplații duhovnicești și conlucrează la tot binele" (Teodor al Edessei, *Capete*, c. 20).

C 181 [240] Pentru viziunea Părinților filocalici asupra întristării, a cauzelor și formelor ei, și totodată pentru remediile recomandate

de Părinții filocalici împotriva acestui „gând al răutății", *vide supra* c. 153, n. 218, pp. 227-228.

[241] Sfatul este mai degrabă de natură făptuitoare, câtă vreme, pentru Avva Evagrie, singurul remediu împotriva slavei C 182
deșarte sunt gnoza și plăcerea duhovnicească născută din ea, adică experiența cunoașterii vii, nemijlocite, a lui Dumnezeu de către omul despătimit. De aceea, sfatul dascălului este ca, „în măsura în care nu am gustat din gnoză, să lucrăm cu râvnă făptuirea, arătându-I lui Dumnezeu scopul nostru, anume că pe toate le facem pentru cunoașterea Lui" (*Pr* 32).

[242] Ambele îndemnuri privesc partea irațională, adică pof- C 184
ta și iuțimea, care, odată aprinse, produc „mult pârjol". Dar, spune Avva Evagrie, „psalmii, imnele și cântările duhovnicești (*cf.* Ef. 5, 19) cheamă pururea mintea la amintirea de virtute, răcorind iuțimea noastră încinsă și secătuind poftele" (*Pr* 71). Mai amănunțit și mai practic, ca metodologie de prevenire și de luptă împotriva aprinderii acestor părți ale sufletului, tot Avva Evagrie scrie: „Foamea, osteneala și anahoreza sting pofta încinsă. Psalmodia, îndelunga-răbdare și mila opresc cu putere iuțimea tulburată, confuză și fără rânduială. Iar acestea trebuie împlinite la vremea și după măsurile potrivite, fiindcă cele fără măsură și la timp nepotrivit durează puțin, iar cele care durează puțin sunt mai degrabă vătămătoare, și nu folositoare" (*Pr* 15).

[243] Este vorba, desigur, de vizitele duhovnicești, făcute fie la C 185
mănăstiri, fie la pustnici, pentru a primi „cuvânt mântuitor". Cu toate beneficiile unor asemenea vizite, există și o situație neduhovnicească asupra căreia avertizează Avva Evagrie, o viclenie a demonului, care „îi convinge tocmai pe cei pățiți să-i

viziteze pe nevoitori și să le povestească necazurile, ca și cum ar fi ajuns așa din pricina ascezei" (*Pr* 7), prin aceasta demonul urmărind, în mod evident, descurajarea celui la care se face vizita pretins duhovnicească.

C 187 [244] „Ziua deplină a Soarelui dreptății" corespunde eshatonului. Atunci hotarele virtuții vor fi „dezlegate", adică nu vor mai fi restrânse de limitările impuse de actuala condiție spațio-temporală a lumii căzute. Textul oferă teren pentru o dezbatere asupra veșnicei înaintări în virtute și în fericirea eshatologică.

C 189 [245] Aparent, textul contrazice afirmația lui Evagrie din *Făptuitorul*: „Când mintea va începe să se roage fără împrăștiere, atunci tot războiul se restrânge, zi și noapte, în jurul părții irascibile a sufletului" (*Pr* 63). În realitate, Evagrie se referă la bătrânii care trebuie să-și stăpânească mânia (*Gn* 31), dar și la „cel ce s-a atins de cunoștință și este ușor de mișcat spre furie", asemănându-l celui „care-și înțeapă ochii [duhovnicești] cu un cui de fier" (*Gn* 5). Textul „ucenicilor" trimite însă la ispitele de gând ale făptuitorului, care începe să facă primii pași pe calea unei rugăciuni fără imagini și gânduri. Pe de altă parte, există și un mecanism demonic de declanșare a gândurilor prin iritarea părții irascibile, proces descris de Evagrie: „Demonii nu contenesc să-l atace pe gnostic, chiar dacă nu va greși cu nimic, ca să-i atragă mintea la ei prin lucrarea mâniei" (*KG* III, 90).

C 193 [246] Perfectul γεγόναμεν arată o acțiune din trecut care continuă și în prezent. Textul trebuie legat de c. 23, în care se vorbește, de asemenea, despre procesul devenirii noastre duhovnicești „«după chipul Celui ce ne-a zidit» (*cf.* Col. 3, 10), Hristos", dar și de c. 124, unde ni se spune că „mintea devine,

prin făptuire și cunoștință, «după chipul Celui ce a zidit-o» (*cf.* Col. 3, 10)". Această devenire trebuie situată în ceea ce Evagrie numește „a doua creație", cea sacramentală, realizată de Duhul Sfânt prin Botez și Sfintele Taine. Ideea devenirii este legată de libertatea de alegere cumpănită, prin care punem sau nu în lucrare harul baptismal. Despre alegerea cumpănită, *vide supra* c. 118 și 124*bis* și n. 175, p. 210; respectiv n. 184, p. 216.

[247] Sfântul Clement Alexandrinul afirmase că legiuitorul cu adevărat destoinic este „cel care dă ceea ce se cuvine fiecărei părți a sufletului și lucrărilor acestor părți", Moise fiind o „lege însuflețită" (Clement, *Stromate* I,26,3). Felul în care pot fi urmărite atât cele omenești, cât și cele dumnezeiești, va fi detaliat în c. 197. C 195

[248] Verbul λειτουργεῖν nu avea în epocă sensul restrâns cu care este folosit astăzi, ci desemna o sferă mult mai generoasă de forme de slujire a lui Dumnezeu: slujirea adusă de îngeri, cea a profeților, cea de păstor al Bisericii, de săvârșitor al Euharistiei etc. Prin urmare, dacă e să integrăm textul „ucenicilor" în contextul gândirii dascălului, „liturghisirea" ar trebui legată de faptul că „mintea este templul Sfintei Treimi" (*Sk* 34) atunci când atinge rugăciunea fără formă. C 196

[249] Este dezvoltată afirmația principială din c. 195. Problema dreptei utilizări a fiecăreia dintre puterile sufletești vizează atât un anume set de legi ascetice, cât și cunoașterea practică a aplicării lor potrivit cu împrejurările concrete, așa încât ascetul „să nu le urmărească doar pe cele omenești, ci, odată cu ele, și pe cele dumnezeiești". Textul este un îndemn savant la luciditate și flexibilitate lăuntrică în practicarea diverselor exerciții ascetice, pentru adaptarea la fiecare situație în parte, C 197

dar și pentru evitarea formalismului și a rigidității fundamentaliste, lipsite, ambele, de efecte duhovnicești.

C 198 [250] În scrisul lui Evagrie, nemișcarea caracterizează starea dinainte de cădere. Această „nemișcare" are înțelesul rămânerii minții doar în Dumnezeu. Gândurile prilejuite de discuția Evei cu șarpele au introdus ceea ce Evagrie numește „mișcare", iar păcatul cu fapta a pecetluit în mod văzut desprinderea lăuntrică de Dumnezeu prin neascultare.

[251] Pentru sensul evagrian al termenului „Monadă", *vide supra* nota la c. 8: n. 21, pp. 126-128.

C 199 [252] Ieșirea din Egipt simbolizează ieșirea de sub tirania păcatului cu fapta. Imaginea a pătruns prin traduceri în lumea siriacă, exegeza monastică a Exodului văzând în ieșirea din Egipt retragerea la mănăstire a celui care dorește viața călugărească (*cf.* Iosif Hazzaya, *Epistola*, c. 15).

C 200 [253] Interpretarea pildei samarineanului este un bun exemplu de reflecție asupra Proniei dumnezeiești, care a prevăzut toate detaliile întâlnirii „celui căzut între tâlhari" (Lc. 10, 36) cu binefăcătorul său. Capetele 200-204 privesc viața duhovnicească din perspectiva tămăduirii firii omenești de boala pătrunsă în ea prin păcat.

C 201 [254] Pentru detalii privitoare la poziția mediană a oamenilor între îngeri și demoni, *vide supra* c. 11 și 13. De asemenea, capetele 201, 202, 203 și 204 privesc îndeaproape lucrarea de tămăduire a firii umane, săvârșită de către Mântuitorul Hristos.

[255] „Lucrurile din substrat" reprezintă conținutul diferitelor C 202
denumiri date lui Hristos în textele filocalice. Despre multiplele denumiri care I se pot da lui Hristos, potrivit cu lucrarea pe care o săvârșește, a scris Evagrie: „Înaintea mișcării, Dumnezeu era Bun, Puternic, Înțelept, Creator, Tată și Atotțiitor. Iar după mișcare, este Judecător, Medic și Proniator" (*KG* VI, 20); „Însuși Domnul, Care «ocrotește» sufletele noastre, ne «păstorește» prin cunoștința duhovnicească, pe care o «disprețuiește» cel ce încalcă Legea Lui. Trebuie însă notat că, fiind Împărat, despre Hristos se spune prin pogorământ că ne păstorește, pentru că El a spus: «Eu sunt Păstorul cel bun». Dacă este Împărat al împăraților, iar pe de altă parte, Păstor al oilor, va veni o vreme când va fi numai Împărat, după ce oile vor fi aduse la vrednicia împărătească" (*S* 241 *in Prov* 22, 11-12).

[256] Ideea adecvării leacurilor cu boala este preluată de Sfân- C 203
tul Maxim: „Potrivit cu cauza patimilor din suflet aduce și doctorul sufletelor leacul, prin judecățile lui" (*CD* II, 44).

[257] Sfântul Maxim explică necesitatea iubirii prin puter- C 204
nica înrădăcinare a patimilor în partea irascibilă a sufletului, care patimi sunt „mai anevoie de biruit", și, de aceea, ni s-a dat de către Domnul leacul mai puternic al iubirii.

[258] Mica serie de capete despre sănătatea sufletului, începu- C 205
tă cu c. 200, se încheie tot cu o referire la pilda samarineanului milostiv, ale cărei elemente sunt interpretate în cheie simbolică. Sfântul Maxim adaugă un sfat practic, adresat celui vindecat: să fie recunoscător Domnului, pentru că, altfel, va cădea iarăși în mâinile tâlharilor, care, de data asta, îl vor lăsa mort de-a binelea (*cf.* *CD* IV, 75).

dar și pentru evitarea formalismului și a rigidității fundamentaliste, lipsite, ambele, de efecte duhovnicești.

C 198 [250] În scrisul lui Evagrie, nemișcarea caracterizează starea dinainte de cădere. Această „nemișcare" are înțelesul rămânerii minții doar în Dumnezeu. Gândurile prilejuite de discuția Evei cu șarpele au introdus ceea ce Evagrie numește „mișcare", iar păcatul cu fapta a pecetluit în mod văzut desprinderea lăuntrică de Dumnezeu prin neascultare.

[251] Pentru sensul evagrian al termenului „Monadă", *vide supra* nota la c. 8: n. 21, pp. 126-128.

C 199 [252] Ieșirea din Egipt simbolizează ieșirea de sub tirania păcatului cu fapta. Imaginea a pătruns prin traduceri în lumea siriacă, exegeza monastică a Exodului văzând în ieșirea din Egipt retragerea la mânăstire a celui care dorește viața călugărească (*cf.* Iosif Hazzaya, *Epistola*, c. 15).

C 200 [253] Interpretarea pildei samarineanului este un bun exemplu de reflecție asupra Proniei dumnezeiești, care a prevăzut toate detaliile întâlnirii „celui căzut între tâlhari" (Lc. 10, 36) cu binefăcătorul său. Capetele 200-204 privesc viața duhovnicească din perspectiva tămăduirii firii omenești de boala pătrunsă în ea prin păcat.

C 201 [254] Pentru detalii privitoare la poziția mediană a oamenilor între îngeri și demoni, *vide supra* c. 11 și 13. De asemenea, capetele 201, 202, 203 și 204 privesc îndeaproape lucrarea de tămăduire a firii umane, săvârșită de către Mântuitorul Hristos.

[255] „Lucrurile din substrat" reprezintă conținutul diferitelor denumiri date lui Hristos în textele filocalice. Despre multiplele denumiri care I se pot da lui Hristos, potrivit cu lucrarea pe care o săvârșește, a scris Evagrie: „Înaintea mișcării, Dumnezeu era Bun, Puternic, Înțelept, Creator, Tată și Atotțiitor. Iar după mișcare, este Judecător, Medic și Proniator" (*KG* VI, 20); „Însuși Domnul, Care «ocrotește» sufletele noastre, ne «păstorește» prin cunoștința duhovnicească, pe care o «disprețuiește» cel ce încalcă Legea Lui. Trebuie însă notat că, fiind Împărat, despre Hristos se spune prin pogorământ că ne păstorește, pentru că El a spus: «Eu sunt Păstorul cel bun». Dacă este Împărat al împăraților, iar pe de altă parte, Păstor al oilor, va veni o vreme când va fi numai Împărat, după ce oile vor fi aduse la vrednicia împărătească" (*S* 241 *in Prov* 22, 11-12). C 202

[256] Ideea adecvării leacurilor cu boala este preluată de Sfântul Maxim: „Potrivit cu cauza patimilor din suflet aduce și doctorul sufletelor leacul, prin judecățile lui" (*CD* II, 44). C 203

[257] Sfântul Maxim explică necesitatea iubirii prin puternica înrădăcinare a patimilor în partea irascibilă a sufletului, care patimi sunt „mai anevoie de biruit", și, de aceea, ni s-a dat de către Domnul leacul mai puternic al iubirii. C 204

[258] Mica serie de capete despre sănătatea sufletului, începută cu c. 200, se încheie tot cu o referire la pilda samarineanului milostiv, ale cărei elemente sunt interpretate în cheie simbolică. Sfântul Maxim adaugă un sfat practic, adresat celui vindecat: să fie recunoscător Domnului, pentru că, altfel, va cădea iarăși în mâinile tâlharilor, care, de data asta, îl vor lăsa mort de-a binelea (*cf.* *CD* IV, 75). C 205

C 206 [259] Distincția între faptele săvârșite prin libera alegere și cele din obligație poate fi urmărită până la Origen (*Com. la Ps* 118, 108 în *Catena palestiniană, SC* 187, pp. 366-367). Sfântul Maxim a preluat și a dezvoltat acest cap: „Unele dintre cele săvârșite de noi după voia lui Dumnezeu se săvârșesc potrivit poruncii; altele nu din poruncă, ci, cum ar zice cineva, ca o jertfă de bunăvoie. De pildă, potrivit poruncii este a iubi pe Dumnezeu și pe aproapele, a iubi pe dușmani, a nu desfrâna, a nu ucide și celelalte, pe care călcându-le, vom fi osândiți. Iar traiul în feciorie, necăsătoria, sărăcia, retragerea din lume și celelalte nu sunt din poruncă. Acestea au înțelesul de daruri, ca, de nu vom putea să împlinim din slăbiciune vreunele dintre porunci, să câștigăm prin daruri îndurarea bunului nostru Stăpân" (*CD* IV, 67).

C 207 [260] Formularea evocă vechiul principiu evagrian potrivit căruia virtuțile sunt opusul patimilor (*cf. Vit, Prolog*).

C 208 [261] Capul este o aplicare la lucrarea virtuților a observațiilor privitoare la oprirea de la lucrarea patimilor, făcute în c. 48. *Vide supra* nota aferentă: n. 81, pp. 164-165.

C 209 [262] Dulceața inegalabilă a cunoașterii duhovnicești și a gnozei a fost afirmată fără echivoc de Avva Evagrie, ca parte integrantă a învățăturii despre rugăciune și despre simțurile duhovnicești care percep această dulceață: „Dacă între cele care pot fi gustate nimic nu e mai dulce ca mierea și fagurele, iar cunoașterea lui Dumnezeu e mai presus de acestea, atunci e limpede că între cele de pe pământ nu este nimic care să dea sufletului plăcere ca și cunoașterea lui Dumnezeu" (*KG* III, 64).

[263] Pentru detalii asupra celor două feluri de mândrie, *vide supra* c. 50 și nota aferentă: n. 86, pp. 166-167. C 210

[264] Deși în relatarea lucanică despre Zaheu se vorbește despre un sicomor, συκομορέα (*cf.* Lc. 19, 4), totuși textul „ucenicilor" se referă la un dud, συκαμινέα. Confuzia pare să se datoreze unui copist care a asociat copacul lui Zaheu cu cel din pilda rostită de Iisus cu puțin timp înainte, în care e vorba de dudul (συκαμίνῳ) care se dezrădăcinează și se aruncă în mare (*cf.* Lc. 17, 6). Capul trebuie corelat cu celelalte în care sunt atinse probleme de tâlcuire a Scripturii. C 211

ANEXE*

*Anexele au fost realizate pe baza celor întocmite de Paul Géhin în ediția critică franceză.

1. INDICE SCRIPTURISTIC

Aluziile sunt semnalate cu caractere *italice*.

2. INDICE DE CITĂRI PATRISTICE ȘI CLASICE

Asteriscul (*) semnalează o citare completă.

I. EVAGRIE PONTICUL

II. ALTE LUCRĂRI/PĂRINȚI ȘI AUTORI CLASICI

3. CONCORDANȚĂ

între *Capetele despre dragoste*
ale Sfântului Maxim Mărturisitorul și
Capetele ucenicilor *lui Evagrie*

I, 25 - 46	57 - 54	44 - 66	50 - 86; 92; 58
32 - 31	58 - 55	45 - 17	52 - 72
66 - 204	59 - 57	51 - 67	61 - 90
72 - 62	60 - 57	56 - 69	64 - 11
78 - 28	62 - 58	57 - 69; 40	65 - 87
84 - 32	64 - 58	73 - 70	66 - 95
	69 - 75	74 - 71	67 - 206
	79 - 124	78 - 72	74 - 7
II, 2 - 39; 74	81 - 59	83 - 53	75 - 205
4 - 39	85 - 152	84 - 76 + 210	90 - 46
8 - 41	87 - 60	88 - 73	91 - 99
9 - 42	89 - 60	89 - 69	
10 - 44	90 - 61	92 - 75	
11 - 45	97 - 31	97 - 77, 78, 79	
15 - 165			
23 - 48			
25 - 47	III, 8 - 41	IV, 15 - 10	
31 - 49	13 - 62	21 - 63	
34 - 208 + 46	34 - 115	42 - 6	
35 - 46	36 - 115	43 - 6	
38 - 50	37 - 63	44 - 143; 7	
39 - 50	40 - 64	45 - 10	
44 - 203	41 - 58	46 - 12	
47 - 51	42 - 65	47 - 18	
56 - 56	43 - 66	48 - 34	

4. INDICE DE CUVINTE GRECEȘTI

Cuprinde un inventar alfabetic complet al cuvintelor grecești din text.

φυσικός **5**, 2; **68**, 6; **93**, 1; **130**, 5; **178**, 4

5. INDICE TEMATIC

CUPRINS

STUDIU INTRODUCTIV

Un manuscris singular și numeroasele sale probleme

CAPETE FILOCALICE

ANEXE

ÎN CURS DE APARIŢIE

Arhim. Emilianos Simonopetritul
Despre preoţie, Tâlcuire la Avva Teognost
Raymond le Coz
Istoria Bisericii Siro-Orientale
Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte ascetice*
vol. 1 (Cuvintele I-XXX), ediţie bilingvă

ÎN PREGĂTIRE:

Arhim. Emilianos Simonopetritul
Casa lui Dumnezeu, poarta cerului. Despre monahism, Stareţ şi ucenic

în seria PHILOCALICA SYRIACA

ISHODENAH DE BASRA, *Cartea curăţiei*
*** *Cartea treptelor (Liber Graduum)*
DADISHO QATRAYA, *Despre isihie*
DADISHO QATRAYA, *Tâlcuire la Avva Isaia*
IOAN KALDUN, *Viaţa Sfântului Iosif Busnaya*
TOMA DE MARGA, *Cartea Stareţilor*
ROBERT BEULAY
Învăţătura duhovnicească a Sfântului Ioan de Daliatha

altele:

Nicodim Aghioritul
Paza celor cinci simţuri
Grădina harurilor
Noua Scară